Edmund Leach

Cultura y comunicación

La lógica de la conexión de los símbolos

Siglo veintiuno de España Editores, sa

Leach Cultura y comunicación

AN
56

Pese a la gran difusión alcanzada recientemente por el estructuralismo, no siempre se comprende su verdadero significado. Esta obra de Edmund Leach está pensada para el uso de estudiantes de antropología, lingüística, literatura, filosofía y disciplinas afines, que se enfrentan por vez primera con el método estructuralista. El objetivo es complejo, pero la forma es simple; para la comprensión de esta obra pueden ser útiles algunos conocimientos anteriores de antropología, pero no resultan imprescindibles: la principal fuente etnográfica utilizada es el libro del Levítico. Esta guía será de utilidad para todos los que intenten captar los aspectos esenciales de la semiología, la teoría general de los signos y símbolos en cuanto vehículos de significado.

Aunque éste es fundamentalmente un libro de texto, parte de su contenido es radicalmente nuevo; así, el capítulo 16 contiene una innovadora contribución a la teoría general del incesto, y el análisis de la lógica de los sacrificios de animales en el capítulo 18 supone un avance respecto a todo lo publicado anteriormente sobre el tema. La tesis principal del autor es que «los indicadores en los sistemas de comunicación no verbales, al igual que los elementos sonoros en la lengua hablada, no tienen significación aislados, sino sólo como miembros de conjuntos»; uno de los méritos del libro es traducir esta jerga en términos de nuestra experiencia cotidiana.

Edmund Leach nació en 1910. Estudio matemáticas en Cambridge y posteriormente antropología social con Malinowski y Firth, tras pasar varios años en China. Durante la segunda guerra mundial residió en Birmania. Ha sido catedrático de la London School of Economics, y desde 1966 es director del King's College, en Cambridge. Entre sus obras más conocidas figura *Replanteamiento de la antropología*.

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas
1700071712

00004
9 788432 303067

Traducción de

JUAN OLIVER SÁNCHEZ FERNÁNDEZ

CULTURA Y COMUNICACION

LA LOGICA DE LA CONEXION DE LOS SIMBOLOS

Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social

por

EDMUND LEACH

siglo veintiuno editores

MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA, 248. 04310 MEXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/ PLAZA, 5. 28043 MADRID. ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73. PRIMER PISO. BOGOTA. D.E. COLOMBIA

Creative Commons

Primera edición en castellano, mayo de 1978
Segunda edición en castellano, junio de 1981
Tercera edición en castellano, octubre de 1985
Cuarta edición en castellano, marzo de 1989

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Calle Plaza, 5. 28043 Madrid

Primera edición en inglés, 1976

© Cambridge University Press, Londres
Título original: *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0306-2
Depósito legal: M. 5.071-1989

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

INDICE

INTRODUCCION ... 1

1. EMPIRISTAS Y RACIONALISTAS: TRANSACCIONES ECONOMICAS Y ACTOS DE COMUNICACION ... 5

2. PROBLEMAS DE TERMINOLOGIA ... 13

3. OBJETOS, IMAGENES SENSORIALES, CONCEPTOS ... 23

4. SEÑALES E INDICADORES ... 31

5. TRANSFORMACIONES ... 35

6. TEORIAS DE LA MAGIA Y HECHICERIA ... 39

7. EL ORDENAMIENTO SIMBOLICO DE UN MUNDO ARTIFICIAL: LIMITES DEL ESPACIO Y EL TIEMPO SOCIALES ... 45

8. LA REPRESENTACION MATERIAL DE LAS IDEAS ABSTRACTAS: CONDENSACION RITUAL ... 51

9. LA INTERPRETACION ORQUESTAL COMO METAFORA DE LA SECUENCIA RITUAL ... 59

10. LA BASE FISIOLOGICA DE LOS CONJUNTOS DE SIGNOS/SIMBOLOS ... 63

11. CARTOGRAFIA: EL TIEMPO Y EL ESPACIO COMO REPRESENTACIONES RECIPROCAS ... 67

12. ORDEN JERARQUICO Y ORIENTACION ... 71

13. EJEMPLOS DE CODIFICACION BINARIA ... 75

14. PRESCRIPCIONES Y PROHIBICIONES MATRIMONIALES ... 89

15. LOGICA Y MITO-LOGICA ... 95

16. COSMOLOGIA BASICA ... 99

17. RITOS DE PASO (*RITES DE PASSAGE*) ... 107

18. LA LOGICA DEL SACRIFICIO ... 111

19. CONCLUSION ... 129

Bibliografía ... 133

Indice analítico ... 139

INTRODUCCION

El supuesto lector medio de este ensayo es un estudiante que precisamente está comenzando a ponerse en contacto con la literatura de la antropología social. Debo justificar mi presentación porque es muy probable que tales lectores potenciales, tal vez también algunos de sus profesores, se desanimen ante el formalismo y la dificultad superficial de la exposición en los capítulos iniciales.

Hace muchos años me gané el odio de mis colegas mayores en antropología por atreverme a sugerir que la etnografía de los demás es frecuentemente muy aburrida. Fui mal comprendido, pero persisto en mi herejía.

La labor del antropólogo social consiste en analizar e interpretar los datos etnográficos, la conducta consuetudinaria, como si fueran observados directamente. El punto más fundamental en que difieren los procedimientos de los antropólogos modernos de los de sus predecesores de hace cien años es que la interpretación moderna de los datos etnográficos es siempre funcionalista. Hoy en día, todos los detalles de las costumbres son vistos como partes de un conjunto; se admite que los detalles, considerados aisladamente, resultan tan carentes de sentido como las letras aisladas del alfabeto. Así, la etnografía ha dejado de ser un inventario de costumbres, se ha convertido en el arte de la descripción densa; un complicado entretejido de argumento y contraargumento, como en la obra de un gran novelista (Geertz, 1973).

Y si admitimos esto, está claro que ningún detalle del trabajo de campo del propio antropólogo podría parecer nunca aburrido; el detalle es su misma esencia. Pero los detalles del trabajo de campo de los demás son tal vez otra cuestión.

Sólo en casos muy raros se escriben las monografías antropológicas de tal forma que el lector pueda tener un sentimiento de comprensión hacia el medio cultural extraño en el que tienen lugar los acontecimientos descritos. Sin embargo, en ausencia de tal atmósfera un exceso de detalles simplemente intensifica la incomprensibilidad.

¿Cómo pueden introducirse en los misterios de la antropología social los estudiantes que no han viajado?

El procedimiento habitual es mediante etnografías condensadas, síntesis simplificadas tales como las incluidas en la excelente y muy leída serie *Case studies in cultural anthropology* (Holt, Rinehart and Winston, Inc.), y mediante libros de texto que ilustran proposiciones generales con ejemplos aislados, extraídos, fuera del contexto, de monografías clásicas de antropología, referentes a los nuer, los tikopia, los tallensi, los trobriandeses o quienes se quiera. Ambos procedimientos son una trampa. El lector principiante se engaña creyendo que los hechos son mucho menos complicados de lo que realmente son, y puede fácilmente concluir que nada hay en el objeto de estudio de la antropología social que no pueda ser fácilmente comprendido por un niño de diez años.

El enfoque alternativo que he adoptado en el caso presente es suponer que la única etnografía sobre la que es probable que un antropólogo social principiante tenga algún conocimiento íntimo es la proveniente de su propia experiencia vital. Intencionadamente, mi ensayo contiene muy pocos ejemplos de datos etnográficos, y los que contiene son triviales; casi la única monografía etnográfica a la que se invita al lector a prestar gran atención es la Biblia. En efecto, se espera que cada lector individual se inspire en la experiencia personal para ilustrar el argumento.

Mi tesis general ya se está volviendo muy familiar: la cultura comunica; la misma interconexión compleja de los acontecimientos culturales transmite información a quienes participan en estos acontecimientos. Supuesto esto, mi finalidad es sugerir un procedimiento sistemático mediante el cual el antropólogo observador participante pueda comenzar a descodificar los mensajes insertos en las comple-

jidades que observa. La metodología sólo puede considerarse útil si se aplica a materiales complejos. Cada lector debe buscar por sí mismo un conjunto adecuado de hechos etnográficos.

Todas las ideas de este ensayo están tomadas de otros; la única cosa que es original en el argumento es la forma que se le da. Pero el ensayo versa sobre la semántica de las formas culturales, y puesto que la forma es mía, también lo es el significado.

1. EMPIRISTAS Y RACIONALISTAS: TRANSACCIONES ECONOMICAS Y ACTOS DE COMUNICACION

En este capítulo delimitaré mi campo.

Como pueden ver por su título, el ensayo de Mary Douglas (1972), que he incluido en la bibliografía, se refiere directamente a mi tema. Comentando un artículo célebre referente a la vida estacional de los esquimales, publicado a comienzos de siglo (Mauss y Beuchat, 1906), Douglas escribe lo siguiente:

> Es un ataque explícito al determinismo geográfico o tecnológico en la interpretación de la organización doméstica. Exige un enfoque ecológico en el que la estructura de las ideas y de la sociedad, el modo de obtener la subsistencia y la arquitectura doméstica se interpretan como un todo único en interacción en el que no se puede decir que un elemento determine a otro.

Así descrito, el artículo sobre los esquimales puede considerarse un prototipo de lo que a cualquier antropólogo social británico le gustaría hacer con los datos etnográficos que llenan sus cuadernos de notas. En la práctica, las monografías escritas por los antropólogos rara vez conservan este tipo de equilibrio. Según la predilección del autor, encontramos que se hace un particular hincapié *bien* en la estructura de las ideas, *o* en la estructura de la sociedad, *o* en el modo de ganarse la vida, y el principio de que estamos todo el tiempo tratando con «un todo único en interacción» es fácilmente dejado en el olvido.

También es fácil olvidar que las mismas predilecciones contrapuestas de los autores individuales forman parte de un todo único en interacción.

Todos los antropólogos sociales toman como objeto de estudio la *variedad* de la cultura y la sociedad humanas, y

todos dan por supuesto que su tarea no consiste sólo en describir las variedades, sino en explicar por qué existen. Hay diferentes clases de «explicación», y la preferencia por una clase más que por otra es en gran parte una cuestión de prejuicio personal.

Evidentemente, algunos antropólogos creen que toda explicación debe reducirse a términos de causa y efecto. Los investigadores de este tipo dirigen su atención al relato histórico de acontecimientos precedentes. Otros sostienen que el quid de la cuestión es comprender la interdependencia de las diferentes partes del sistema tal como existe en la actualidad; éstos ofrecen explicaciones estructural-funcionalistas. Para otros, por otra parte, el objeto del ejercicio es mostrar cómo cualquier institución cultural particular, tal como es observada realmente, es sólo una dentro de un conjunto de posibles permutaciones y combinaciones, algunas de las cuales también pueden ser directamente observadas en otros marcos culturales. Estos últimos ofrecen explicaciones estructuralistas —empleando el término «estructuralista» en el sentido propuesto por Lévi-Strauss.

Pero, antes de que se pueda esperar explicar algo, se debe comprender lo que está ocurriendo. ¿Qué hechos necesitan ser explicados? En esta cuestión, la mayor parte de la discusión contemporánea entre antropólogos sociales manifiesta una tensión entre dos actitudes contrapuestas, la empirista y la racionalista.

La posición empirista está tal vez mejor representada por el punto de vista «transaccional» de Fredrik Barth (1966), que es un desarrollo de la tradición funcionalista establecida orginalmente por Malinowski y Raymond Firth, que a su vez está muy próximo al estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, Fortes y Gluckman y sus muchos herederos intelectuales. Los empiristas asumen que la tarea básica del antropólogo en el campo es tomar nota de las conductas, cara a cara, directamente observadas, de los miembros de una comunidad local en interacción recíproca en sus actividades cotidianas.

Este campo localizado de la conducta humana se analiza entonces como aquel en el que las *personas sociales,*

representando las convenciones consuetudinarias asociadas con sus roles y estatus particulares, entablan transacciones económicas. Las transacciones económicas repercuten en nuestra comprensión del sistema de instituciones políticas, legales y religiosas manifiestas dentro de las cuales funciona la comunidad. En este caso, lo que se describe como «estructura social» del sistema deriva de estas series de transacciones directamente observadas. Los antropólogos empiristas evitan la discusión sobre «la estructura de las ideas vigentes en una sociedad» que la mayor parte de ellos consideraría una abstracción de orden secundario, inobservable, inventada por los teóricos.

En las monografías escritas por los antrópolos que trabajan en esta tradición empirista (funcionalista), las «estructuras sociales» se presentan normalmente como pautas de parentesco y filiación. Esto se debe sencillamente a que, con toda evidencia, en casi todas las comunidades que se perpetúan a sí mismas cara a cara, las relaciones de parentesco proporcionan el marco fundamental a través del cual podemos ver fluir las transacciones económicas. En consecuencia, las relaciones de parentesco se consideran como una «transformación» de las relaciones económicas.

La obra de Lévi-Strauss y algunos de los últimos escritos de Evans-Pritchard son el prototipo del punto de vista opuesto de los racionalistas.

El racionalismo en cuestión no es el de Descartes, que creía que siguiendo procedimientos rigurosos de razonamiento lógico podemos desarrollar en la mente un modelo «verdadero» del universo que corresponda con exactitud al universo fenoménico objetivo que percibimos a través de nuestros sentidos, sino que está más próximo a la «nueva ciencia» de Giambattista Vico, el filósofo italiano del siglo XVIII, que reconocía que las operaciones imaginativas de la mente humana son «poéticas» y no están obstaculizadas por las reglas fijas, fácilmente especificadas de la lógica aristotélica y matemática.

Los racionalistas a la manera de Lévi-Strauss se autodenominan «estructuralistas», pero en este caso el término

estructura se refiere a la estructura de las ideas más que a la estructura de la sociedad.

Por su interés en las ideas como opuestas a los hechos objetivos, los antropólogos racionalistas tienden a interesarse más en lo que se dice que en lo que se hace. En la investigación de campo conceden particular importancia a la mitología y a las declaraciones de los informadores sobre lo que debería ser. Cuando hay discrepancia entre las declaraciones verbales y la conducta observada, los racionalistas tienden a sostener que la realidad social «existe» en las declaraciones verbales antes que en lo que realmente sucede.

La justificación de esta posición puede ilustrarse con una analogía. Una sinfonía de Beethoven «existe» como una partitura musical que se puede interpretar de toda clase de formas por toda clase de orquestas. El hecho de que una interpretación especialmente incompetente difiera ampliamente de la partitura tal como está escrita no nos induce a decir que la sinfonía «real» sea la interpretación incorrecta antes que la partitura ideal.

En el pensamiento de los antropólogos sociales racionalistas (estructuralistas) la «estructura» de un sistema de ideas sociales guarda con lo que realmente acontece el mismo tipo de relación que una partitura musical con la interpretación. La partitura es, en un sentido, «causa» de lo que acontece, pero no podemos operar al revés e inferir con fiabilidad la partitura de la observación directa de la conducta individual del intérprete. En el caso de la música, la partitura tiene su origen «en la mente» del compositor. Por analogía, los racionalistas a ultranza tienden a considerar los sistemas culturales compuestos por una especie de colectividad: «la mente humana». De aquí deducen que es necesario estudiar un número de ejemplos empíricos contrapuestos (un número de interpretaciones distintas por orquestas diferentes) antes de que podamos estar seguros de que conocemos cuál es la «realidad» abstracta común que subyace a todos ellos.

Para los que adoptan este enfoque, las interacciones directamente observadas entre los individuos, que el empiris-

ta funcionalista percibe como *transacciones económicas,* se reinterpretan como *actos de comunicación.*

Pero permítaseme aquí recordar lo que he dicho anteriormente. Las mismas teorías rivales de los antropólogos forman parte de un todo único en interacción. Ambos puntos de vista aceptan el dogma central del funcionalismo de que los detalles culturales deben siempre considerarse en su contexto, de que cualquier cosa está engarzada con todo lo demás. En este aspecto, los dos enfoques, el empirista (funcionalista) y el racionalista (estructuralista), son más bien complementarios que contradictorios; cada uno es una transformación del otro.

Según Malinowski, padre fundador de la antropología funcionalista-empirista, el «principio de reciprocidad» impregna toda la conducta social. Al decir esto pretendía hacer hincapié en que las transacciones económicas que provienen de la reciprocidad son socialmente cohesivas, pero también reconocía que la reciprocidad es una manera de comunicarse. No sólo hace algo, también dice algo.

Si doy a alguien un regalo, se sentirá moralmente obligado a darme algo a cambio. En términos económicos está en deuda conmigo, pero en términos de comunicación el sentido de la obligación recíproca es expresión de un sentimiento recíproco de que ambos pertenecemos al mismo sistema social. Además, la manera de corresponder a mi regalo dirá algo sobre nuestras mutuas relaciones. Si me devuelve mi regalo en la misma moneda con un equivalente exacto, un vaso de cerveza a cambio de un vaso de cerveza, una tarjeta de felicitación a cambio de una tarjeta de felicitación, la conducta expresa igualdad de estatus. Pero si la reciprocidad implica dones diferentes en especie —doy el esfuerzo del trabajo, me dan un salario—, la conducta expresa desigualdad de estatus, trabajador frente a patrón.

Y precisamente para reforzar este aspecto de que los dos puntos de vista antropológicos que he sintetizado aquí como «empirista» y «racionalista» se deben considerar como complementarios antes que como verdaderos o falsos, he de subrayar que mi propia obra incluye monografías

que son muestras de ambos tipos. Leach (1954) es racionalista en estilo; Leach (1961) es empirista.

A partir de aquí, el enfoque de este ensayo será más estructuralista (racionalista) que funcionalista (empirista). Mi tema general es la comunicación; pero esto es sencillamente con fines expositivos. En cuestiones prácticas, la comunicación y la economía nunca pueden separarse. Incluso en una ceremonia comunicativa tan claramente simbólica como la misa de los cristianos, en la que el sacerdote ofrece a los que comulgan pan y vino y declara que el pan y el vino son (respectivamente) el cuerpo y la sangre de Jesucristo, hay un sustrato económico. Alguien, en algún lugar, ha de comprar el pan y el vino.

Sin embargo, concentrándose en los aspectos comunicativos de las transacciones puedo restringir la variedad de parámetros que debo tener en cuenta. En este marco limitado de referencia, los rasgos individuales de la conducta observada y los detalles individuales de las costumbres se pueden tratar como análogos a las palabras y enunciados de una lengua o como fragmentos de una interpretación musical.

En el caso del lenguaje o de la interpretación musical corrientes, cualquier «manifestación» particular tiene su origen en una mente humana, y el problema central es determinar hasta qué punto el «significado» que se transmite al oyente es el mismo que pretendía el creador. Mi interés presente es discutir cómo los antropólogos, en cuanto observadores, han de abordar la cuestión de decidir qué costumbres, aparte de las costumbres verbales, se puede decir que «significan».

Si no vamos a discutir esta cuestión solamente en los términos más generales, es necesario desarrollar un marco de referencia formal artificial; debemos enfocar la cuestión casi como si fuera un problema matemático. Por esto, los tres capítulos siguientes de este libro estarán dedicados a desarrollar un aparato terminológico, un sistema de conceptos, que puedan servir como instrumentos de análisis. Si el lector no está familiarizado con el razonamiento que se presenta en este estilo esquemático formal, es probable

que se desanime. Todo lo que puedo decir en defensa de tal procedimiento es que funciona. Si el lector puede habituarse a tratar los datos de la etnografía de la manera que sugiero, encontrará que serán comprensibles muchas cosas que previamente parecían ser sólo un caos de imágenes fortuitas.

2. PROBLEMAS DE TERMINOLOGIA

Cuando estamos en compañía de amigos íntimos y de vecinos, todos damos por supuesto que la comunicación es un proceso continuo y complejo, que tiene numerosos componentes no verbales tanto como verbales. Sólo cuando nos encontramos con desconocidos caemos de pronto en la cuenta de que, puesto que todas las conductas consuetudinarias (y no sólo los actos del habla) transmiten información, no podemos comprender lo que sucede hasta que conozcamos el código. ¿Cómo emprender entonces la descodificación de las costumbres de otros pueblos?

Podemos servirnos de tres aspectos distintos de la conducta humana:

1. *Actividades biológicas naturales del cuerpo humano:* respiración, latidos del corazón, procesos metabólicos, etc.
2. *Acciones técnicas,* que sirven para alterar el estado físico del mundo exterior: cavar un hoyo en el suelo, pasar un huevo por agua.
3. *Acciones expresivas,* que o simplemente dicen algo sobre el estado del mundo tal como existe, o bien pretenden alterarlo por medios metafísicos.

Además de las expresiones verbales corrientes, evidentemente las acciones expresivas incluyen gestos, tales como inclinar la cabeza, hacer muecas y agitar los brazos, pero también incluyen conductas tales como llevar un uniforme, permanecer en un estrado y ponerse un anillo de boda.

Mis tres *aspectos* de la conducta nunca se pueden separar completamente. Incluso el acto de la respiración es «expresivo»: «dice» que aún estoy vivo. Incluso la acción

técnica más sencilla tiene una implicación biológica y expresiva a la vez. Si me preparo una taza de café esto no sólo altera el estado del mundo exterior, también estimula mis procesos metabólicos internos y «dice» algo. La manera de preparar el café y los útiles que empleo en el proceso proporcionan información sobre mi medio cultural.

Los modos y canales a través de los que nos comunicamos son muy dispares y complejos, pero como primera aproximación, para fines de análisis inicial, afirmaré que:

La comunicación humana se realiza por medio de acciones expresivas que funcionan como *señales, signos* y *símbolos*. La mayoría de nosotros no distinguimos en absoluto con precisión estas tres palabras comunes, e incluso quienes lo hacen pueden usarlas de manera muy diferente [1], pero en este ensayo se les atribuirán significados especialmente definidos que a continuación explicaré.

En algunas formas de comunicación la acción expresiva del emisor es interpretada directamente por el receptor. Yo hablo y me escuchan; inclino mi cabeza y me ven hacerlo. Pero en otros casos el vínculo es indirecto. Escribo una carta y establezco una pauta de signos y símbolos en un trozo de papel; posteriormente alguien recibe el papel e interpreta lo que escribí.

El alcance de este último tipo de comunicación indirecta

---

[1] La literatura especializada sobre este tema es muy amplia y abarca varios siglos. Las «autoridades» más frecuentemente citadas son C. S. Peirce, F. de Saussure, E. Cassirer, L. Hjelmslev, C. Morris, R. Jakobson, R. Barthes. Estos autores recogen las combinaciones posibles de los términos *signo, símbolo, indicador, señal, icono,* con muy poco acuerdo en torno a cómo deben relacionarse estas categorías, pero con una complejidad argumental siempre creciente. Firth (1973) sigue a Peirce y a Morris al hacer del *signo* una categoría cajón dentro de la cual entran el *símbolo,* la *señal,* el *indicador* y el *icono.* He preferido el esquema expuesto en la figura 1 (p. 17), que se basa en Mulder y Hervey (1972). Aquí *símbolos* y *signos* son subconjuntos diferenciados de los *indicadores.* He desechado la terminología de Firth porque debo tener en cuenta las ideas principales de Saussure, Jakobson y Barthes. He modificado a Mulder y Hervey, en parte porque necesito una terminología que se pueda adaptar tanto a la comunicación no verbal como a la verbal, y en parte porque estoy más interesado en lograr comprensibilidad que en el rigor total del argumento. Las referencias a los autores mencionados antes se encontrarán en la bibliografía. Otra guía útil en este laberinto terminológico es Fernandez (1965, 917-22); (1974).

es muy amplio. Pasamos todo nuestro tiempo interpretando los resultados de las acciones expresivas pasadas de otras personas. Puedo reconocer con una simple mirada que una iglesia no es precisamente una vivienda común, pero las «acciones expresivas» que introdujeron la distinción por primera vez tuvieron lugar hace mucho tiempo.

En lo que sigue daré por supuesto que *todas* las diferentes dimensiones no verbales de la cultura, como los estilos de vestir, el trazado de una aldea, la arquitectura, el mobiliario, los alimentos, la forma de cocinar, la música, los gestos físicos, las posturas, etc., se organizan en conjuntos estructurados para incorporar información codificada de manera análoga a los sonidos y palabras y enunciados de un lenguaje natural. Por tanto, doy por sentado que es exactamente igual de significativo hablar de las reglas gramaticales que rigen el vestido que hablar de las reglas gramaticales que rigen las expresiones verbales.

Está claro que se trata de un tipo de supuesto muy general, y no intentaré justificarlo en detalle. El argumento central es que los mensajes que recibimos en modalidades diferentes (a través de nuestros diferentes sentidos del tacto, vista, oído, olfato, gusto, etc.) se transforman fácilmente en otras modalidades.

Así, podemos visualizar lo que oímos en palabras; podemos convertir textos escritos en habla; un músico puede transformar las pautas visuales de una partitura musical en movimientos de los brazos, boca y dedos. Evidentemente, en algún nivel profundamente abstracto, todos nuestros diferentes sentidos emplean el mismo código. *Debe* haber algún tipo de mecanismo «lógico» que nos permita transformar los mensajes visuales en mensajes sonoros o en mensajes táctiles u olfativos, y viceversa.

Sin embargo, también es importante reconocer que hay diferencias sobresalientes entre la manera en que las personas se transmiten información entre sí, empleando el habla común y la palabra escrita, y la manera en que nos comunicamos entre nosotros mediante convenciones codificadas de la conducta no verbal y signos y símbolos no verbales.

Las reglas gramaticales que rigen las expresiones verbales son tales que cualquier persona con un dominio fluido del lenguaje puede crear espontáneamente proposiciones totalmente nuevas, esperando confiadamente que será comprendido por su auditorio.

Esto *no* sucede en la mayoría de las formas de comunicación no verbal. Las convenciones consuetudinarias sólo se pueden comprender si son familiares. Un símbolo particular creado en un sueño o en un poema, o una «manifestación simbólica» de tipo no verbal, recién inventada, no lograrán transmitir información a los demás hasta haber sido explicados por otros medios. Esto muestra que la sintaxis del «lenguaje» no verbal debe ser mucho más sencilla que la de la lengua hablada o escrita. En efecto, si no fuera así, un ensayo tan breve como éste sobre un tema tan complejo sería una pérdida de tiempo.

Así, al leer lo que sigue se debe recordar que sólo hay semejanza analógica entre la creación de nuevos enunciados por un individuo entregado a un discurso espontáneo y la creación de nuevas costumbres por una comunidad cultural en un período de tiempo. En realidad comprendemos muy poco de ambas cosas.

Mi punto de partida es arbitrario. Permítaseme llamar a cualquier unidad de comunicación «suceso comunicativo». Tal suceso es diádico (de dos caras) en por lo menos dos sentidos:

i) Siempre debe haber dos sujetos: X, el «emisor», el origen de la acción expresiva, e Y, el «receptor», el intérprete del resultado de la acción expresiva. X e Y pueden estar en el mismo lugar en el mismo momento o no.

ii) La misma acción expresiva siempre presenta dos aspectos, sencillamente porque transmite un mensaje. Por un lado está la misma acción o el resultado de la acción, la inclinación de cabeza o la carta escrita, por otro lado está el mensaje, que es codificado por el emisor y descodificado por el receptor.

La compleja terminología que he expuesto en la figura 1 es analíticamente útil, porque la relación entre la «entidad A portadora del mensaje» y el «mensaje B» puede tomar una variedad de formas. Al leer algunos de los párrafos que siguen sugiero que se consulte repetidamente la figura 1.

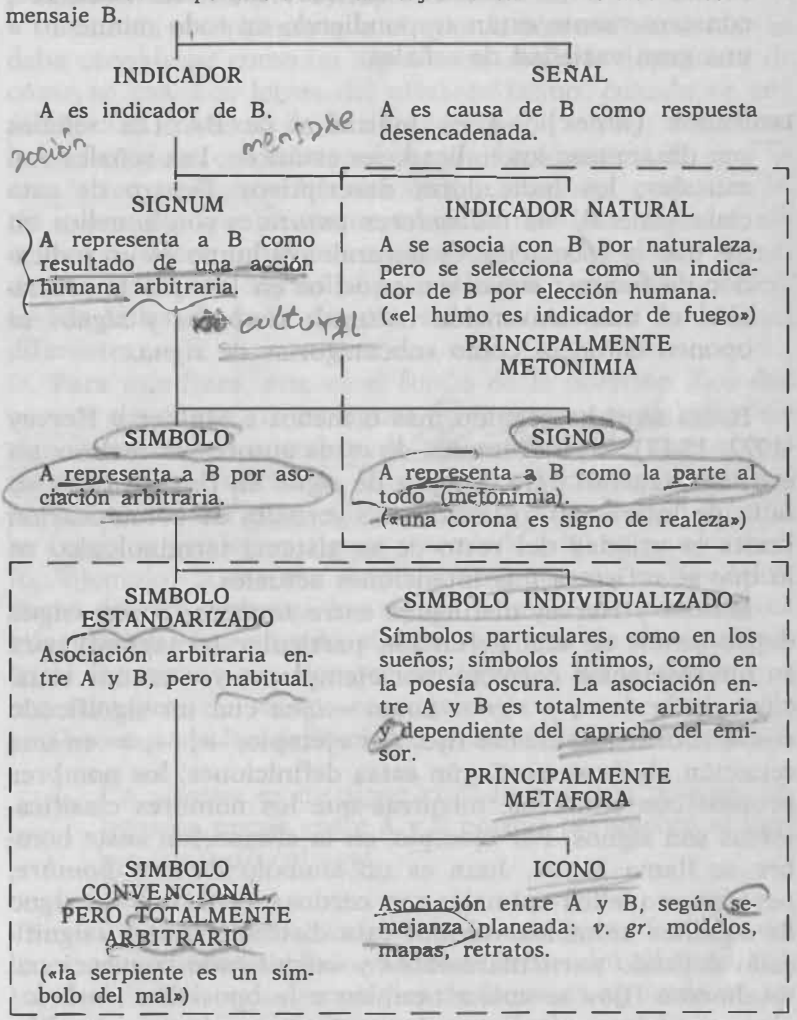

Fig. 1. Díada de la comunicación. El suceso comunicativo.

Las distinciones clave en este esquema son las siguientes:

SEÑAL [*signal*] La relación A : B es mecánica y automática. A desencadena B. El mensaje y la entidad portadora del mensaje son sencillamente dos aspectos de la misma cosa. Todos los animales, incluido los seres humanos, constantemente están respondiendo en todo momento a una gran variedad de señales.

INDICADOR [*index*] «A es indicador de B». Las señales son dinámicas; los indicadores estáticos. Las señales son causales; los indicadores descriptivos. Dentro de esta clase general, los *indicadores naturales* son aquellos en los que la asociación es natural: «el humo es un indicador de fuego»; *signa* son aquellos en los que la asociación es una convención cultural; *símbolos* y *signos* se oponen entonces como subcategorías de *signa.*

Hasta aquí he seguido más o menos a Mulder y Hervey (1972, 13-17). Pero el interés de estos autores es realizar un análisis riguroso del concepto de *signo* en *lingüística,* y su falta de interés en los modos no verbales de comunicación limita la utilidad del resto de su sistema terminológico en lo que se refiere a mis intenciones actuales.

Mulder y Hervey distinguen entre *símbolos* como «*signa* dependientes de una definición particular (ocasional) para su interpretación correcta, por ejemplo, *x, y, z* en una ecuación algebraica», y *signos* como «*signa* con un significado convencional totalmente fijo, por ejemplo, +, −, = en una ecuación algebraica». Según estas definiciones, los nombres propios con símbolos, mientras que los nombres clasificatorios son signos. Por ejemplo, en la afirmación «este hombre se llama Juan», Juan es un símbolo de *este hombre,* pero en «aquellos animales son cerdos», *cerdos* es un signo de aquellos animales. Aunque esta distinción entre «significado definido particularmente» y «significado convencional totalmente fijo» se aplica también a la oposición *símbolo/signo* en mi propia figura 1, me interesa un aspecto dife-

rente de esta oposición, y explicaré mis definiciones de una manera diferente.

Sin embargo, antes de hacer esto, se puede observar que el ejemplo algebraico de Mulder y Hervey inmediatamente pone en claro que es probable que cualquier «expresión simbólica» determinada sea una combinación de símbolos y signos a la vez, por ejemplo, $x + y = z$.

También es evidente que el que un *signum* particular se deba considerar como un *signo* o un *símbolo* dependerá de cómo se use. Las letras del alfabeto latino, cuando se emplean en el contexto de una transcripción verbal, tienen valores fonéticos convencionales aproximadamente fijos y se convierten en *signos*. En este último contexto, cualquier letra particular que se encuentra sola no tiene sentido; sin embargo, si combinamos en subgrupos las veintiséis letras disponibles como signos podemos llegar a representar cientos de miles de palabras diferentes en cientos de lenguas diferentes.

Para mis fines, éste es el fondo de la cuestión. Los dos puntos claves son: i) los signos no se presentan aislados; un signo es siempre miembro de un conjunto de signos contrastados que funcionan dentro de un contexto cultural específico; ii) un signo sólo transmite información cuando se combina con otros signos y símbolos del mismo contexto. Ejemplo: $x + y = z$ implica un contexto matemático. Fuera de este contexto, los signos + e = no transmitirían información. Exponiendo el mismo punto de distinta manera: los *signos* son siempre *contiguos* a otros signos que son miembros del mismo conjunto.

Esto nos da las definiciones presentadas en la figura 1.

1. Un *signum* es un *signo* cuando hay una relación intrínseca previa entre A y B porque pertenecen al mismo contexto cultural.

Ejemplos:

i) Dado el contexto de la transcripción fonética del inglés hablado mediante letras del alfabeto latino, cada letra o par de letras es *signo* de un sonido particular.

ii) Dadas las convenciones de la escritura en inglés, la serie de letras APPLE [manzana] es *signo* de un fruto particular.
iii) En la expresión «A quiere decir APPLE», A es un *signo de* APPLE y, por lo tanto, también es *signo* del fruto.
iv) Dado el contexto de las tradiciones políticas europeas en las que el rasgo principal de las insignias del monarca gobernante era una corona, una corona es un *signo* de soberanía.

Esta clase de relación se describe a veces como *metonimia*, y con este sentido usaré esta palabra en este ensayo. De una manera muy vulgar, como mis dos últimos ejemplos sugieren, la *metonimia* existe cuando «una parte representa a un todo»; el indicador que funciona como un signo es contiguo a lo significado y forma parte de ello. Obsérvese que los indicadores naturales (*v. gr.*: «el humo es un indicador del fuego»), así como los signos, implican relaciones *metonímicas*.

2. Correspondientemente, un *signum* es un *símbolo* cuando A representa a B y *no* hay relación intrínseca previa entre A y B, es decir, A y B pertenecen a contextos culturales diferentes.
Ejemplos:
i) En la proposición algebraica «*x* representa el precio del queso; *y*, el precio de la mantequilla, y *z*, el precio del pan», *x*, *y*, *z* son símbolos. Aquí, *x*, *y*, *z* pertenecen al contexto de la matemática, los precios al contexto del mercado.
ii) Cuando se usa la corona como marca comercial de una clase de cerveza, es un símbolo, no un signo. No hay relación intrínseca previa. Coronas y cerveza provienen de contextos diferentes.
iii) En la historia bíblica, la serpiente del Paraíso es un símbolo del mal. El contexto zoológico de las serpientes no tiene ninguna relación *intrínseca* con el contexto moral del concepto de mal.

En mi figura 1, como se muestra en los rectángulos punteados, la oposición entre las relaciones *intrínsecas* implícitas en los indicadores naturales y los signos y las relaciones *no intrínsecas* implícitas en los símbolos corresponde a la distinción entre *metonimia* y *metáfora*. Donde la metonimia implica contigüidad, la metáfora depende de una semejanza afirmada.

Dentro de la categoría general del *símbolo*, mi esquema sigue de nuevo en parte a Mulder y Hervey. Los *símbolos estandarizados* que transmiten información en público se distinguen de los *símbolos individualizados*, es decir, símbolos particulares íntimos, tal como pueden aparecer en sueños o en la poesía, que no transmiten información pública hasta que se les agrega una glosa adicional. Dentro de la categoría general de *símbolos estandarizados*, distingo entre *iconos*, cuando la relación A/B es de semejanza planeada —por ejemplo, modelos mapas, retratos—, y *símbolos convencionales, pero totalmente arbitrarios*. Este es un empleo corriente (véase, por ejemplo, Firth, 1973).

Mi indicación de que las relaciones de *signo* son contiguas y así principalmente *metonímicas*, mientras que las relaciones *simbólicas* son afirmaciones arbitrarias de semejanza y, por lo tanto, principalmente *metafóricas*, exige una mayor explicación.

Casi todo el mundo que ha realizado un cuidadoso estudio de los procesos de comunicación humana está de acuerdo en que una distinción de este tipo es analíticamente importante, pero de nuevo surgen grandes diferencias de terminología.

El uso *metáfora/metonimia* se debe a Jakobson (1956). Lévi-Strauss (1966), siguiendo la tradición de Saussure, describe casi la misma distinción con los términos *paradigmático/sintagmático*. Encontramos más o menos la misma oposición en música cuando distinguimos la *armonía*, por la que diferentes instrumentos hacen ruidos simultáneos que se escuchan combinados, de la *melodía*, en la que una nota sigue a otra hasta formar una tonada.

En música estamos familiarizados con las idea de transponer una melodía a un tono diferente, de manera que pue-

da ser tocada por un instrumento distinto, pero esto es sencillamente un caso especial de un proceso muy general, por el que cadenas sintagmáticas de signos vinculados por metonimia se pueden cambiar por transposición paradigmática (metáfora) en una forma manifiesta diferente. Ejemplos prototípicos de *cadenas sintagmáticas* son las letras que forman una palabra escrita, o las palabras que forman un enunciado, o la sucesión de notas musicales escritas en una partitura musical que forman una frase musical.

Un ejemplo de *asociación paradigmática* lo proporciona la transposición simultánea que tiene lugar cuando una serie de notas musicales se interpretan como una sucesión de movimientos de dedos en el teclado de un piano, que, por una conversión posterior, se transforman en una pauta secuencial de ondas sonoras que llegan al oído del oyente. La relación entre la partitura escrita, los movimientos de los dedos y las ondas sonoras es *paradigmática.*

La jerga es pesada, pero a veces útil. Aproximadamente, pero no exactamente, se aplican los siguientes equivalentes:

símbolo/signo = metáfora/metonimia = asociación
paradigmática/cadena sintagmática = armonía/melodía

Es nuestra común experiencia que todos los tipos de acción humana, y no sólo el habla, sirven para transmitir información. Tales modos de comunicación incluyen la escritura, la interpretación musical, la danza, la pintura, el canto, la construcción, la representación, la curación, la adoración, etc. Todo el argumento de este ensayo estriba en la proposición de que, en algún nivel, el «mecanismo» de estos diferentes modos de comunicación debe ser el mismo, de que cada uno es «transformación» del otro más o menos en el mismo sentido en que un texto escrito es una transformación del habla. Si ésta es realmente la cuestión, entonces necesitamos un lenguaje con el cual discutir los atributos de este código común. Aquí es donde interviene mi terminología.

3. OBJETOS, IMAGENES SENSORIALES, CONCEPTOS

Una dificultad fundamental en toda esta cuestión es que estamos todo el tiempo tratando con operaciones de la mente humana, así como con objetos y acciones del mundo exterior.

La música que resulta de la transformación por el pianista de las notas de la partitura en movimientos de los dedos sobre el teclado no es una simple consecuencia de respuestas desencadenadas por señales. Hay implicadas respuestas desencadenadas, pero son moldeadas por el pensamiento musical y la capacidad del intérprete. Y lo mismo se aplica a toda la gama de la comunicación humana, verbal y no verbal. Cada vez que discutimos el «significado» de la acción expresiva nos interesamos por la relación entre pautas observables en el mundo exterior y pautas inobservables «en la mente». Pero aquí volvemos de nuevo a la oposición entre racionalismo y empirismo. ¿Qué queremos decir en realidad con «pautas de la mente»? Sobre esto yo recomendaría el escepticismo.

Sólo un psicólogo conductista muy extremista pretendería discutir los problemas del significado sin conceder *algún* grado de «realidad» a las operaciones de las ideas mentales, pero la forma opuesta de distorsión es muy común. Gran parte de la teoría de los símbolos y signos (semiología) ha sido desarrollada por discípulos europeos de Saussure, que han intentado resolver el problema de la relación entre las ideas y los objetos externos adoptando la posición extrema del racionalismo, según la cual podemos ignorar completamente los objetos externos.

Estos escritores insisten en que debemos distinguir cuidadosamente entre las «palabras consideradas como objetos externos» —es decir, pautas de ondas sonoras, pautas

de signos sobre el papel— y las «palabras como imágenes acústicas». Se tiene una experiencia personal de las «palabras como imágenes acústicas» siempre que se «piensan» en palabras sin expresar sonidos o mover los labios. Por lo que respecta a la propia lengua materna, toda palabra (como imagen acústica) está indisolublemente unida a una representación mental interiorizada o concepto. Siguiendo esta línea de razonamiento, el término *signo lingüístico*, en los escritos de Saussure y sus discípulos, alude a una combinación de imagen acústica y concepto. El signo lingüístico es una entidad única con dos facetas, como las dos caras de una hoja de papel: i) la imagen acústica (en francés, *signifiant*, «significante»), y ii) el concepto (en francés, *signifié*, «significado»). Mulder y Hervey (1972, 27) emplean aquí los términos «expresión» y «contenido».

El presente ensayo no se ocupa exclusivamente de la comunicación verbal o de los signos *lingüísticos*. Así como podemos pensar con palabras sin hablar realmente, podemos pensar con imágenes visuales y táctiles sin emplear nuestros ojos ni tocar realmente nada. Así, hablaré de imágenes sensoriales en lugar de imágenes acústicas. La dificultad estriba en comprender cómo la imagen sensorial, con la que podemos jugar en nuestra imaginación, se relaciona con los objetos y acontecimientos del mundo externo. Los problemas son de varias clases.

En primer lugar está la dificultad que se manifiesta en el lenguaje como homonimia y sinonimia. Las palabras inglesas *hair* [cabello] y *hare* [liebre] son homónimas; son idénticas como imágenes acústicas. Pero son clases de objetos completamente diferentes y no las confundimos como conceptos, aunque cuando hacemos juegos de palabras podemos jugar en nuestra imaginación con la identidad de las dos imágenes acústicas. Por cierto, los juegos de palabras son una característica extremadamente importante de todas las formas de comunicación simbólica, pero especialmente quizás en las áreas de la vida social que son focos de tabú, tales como el sexo y la religión. Los juegos de palabras pueden ser tanto visuales como verbales. El gallo ha sido una metáfora del pene humano en todas las regiones

de Europa, al menos desde la Grecia clásica, de manera que las imágenes visuales de la pelea de gallos y de los gallos y las gallinas están muy cargadas de implicación sexual. Igualmente el inocente *bunny* [conejito] es una manera infantil de hablar de un conejo mucho menos inocente [*cunny/coney*]; y las contemporáneas *bunny girls* de *Playboy* se remontan a las *cunny houses* [burdeles] del siglo XVIII.

Sinonimia es el proceso inverso por el que un único concepto mental se puede expresar con dos imágenes acústicas completamente diferentes incluso en el contexto de una misma lengua. Así, en inglés, *kill* [matar] es lo mismo que *slay; ship* [navío] es lo mismo que *vessel.* Aquí de nuevo hay analogías no verbales con el lenguaje verbal. En casi todos los sistemas religiosos la idea teológica esencial, los conceptos más sagrados y más tabú pueden ser representados mediante diferentes símbolos estandarizados alternativos. Por ejemplo, entre los cristianos primitivos, la cruz, el símbolo χρ (anagrama de las dos primeras letras de la palabra «Cristo») y el pez eran todos símbolos equivalentes. El pez implicaba un juego de palabras, siendo interpretadas las letras griegas de la palabra ἰχθύς como «Jesucristo, Hijo de Dios Salvador».

Pero el modelo es general. El mismo hecho de que los nombres que se aplican a las cosas y acontecimientos del mundo externo sean convenciones arbitrarias implica una ambigüedad sobre las imágenes sensoriales y conceptualizaciones que la aparición de estas cosas provoca y sobre la clase de cosas que empleamos como representación de las ideas metafísicas.

Nos encontramos aquí con una segunda dificultad importante. Mientras que algunos conceptos tienen su origen en descripciones de objetos y acontecimientos del mundo exterior, por ejemplo, nombres tales como *vaca* o verbos tales como *matar,* otros (por ejemplo, la distinción entre *bueno* y *malo*) tienen su origen en la mente, sin referencia a cosas y acontecimientos particulares del mundo exterior. Aun así, empleando signos y símbolos podemos proyectar estos conceptos generados mentalmente sobre cosas y acciones del mundo exterior. Por ejemplo, cuando ponemos a una

de signos sobre el papel— y las «palabras como imágenes acústicas». Se tiene una experiencia personal de las «palabras como imágenes acústicas» siempre que se «piensan» en palabras sin expresar sonidos o mover los labios. Por lo que respecta a la propia lengua materna, toda palabra (como imagen acústica) está indisolublemente unida a una representación mental interiorizada o concepto. Siguiendo esta línea de razonamiento, el término *signo lingüístico*, en los escritos de Saussure y sus discípulos, alude a una combinación de imagen acústica y concepto. El signo lingüístico es una entidad única con dos facetas, como las dos caras de una hoja de papel: i) la imagen acústica (en francés, *signifiant*, «significante»), y ii) el concepto (en francés, *signifié*, «significado»). Mulder y Hervey (1972, 27) emplean aquí los términos «expresión» y «contenido».

El presente ensayo no se ocupa exclusivamente de la comunicación verbal o de los signos *lingüísticos*. Así como podemos pensar con palabras sin hablar realmente, podemos pensar con imágenes visuales y táctiles sin emplear nuestros ojos ni tocar realmente nada. Así, hablaré de imágenes sensoriales en lugar de imágenes acústicas. La dificultad estriba en comprender cómo la imagen sensorial, con la que podemos jugar en nuestra imaginación, se relaciona con los objetos y acontecimientos del mundo externo. Los problemas son de varias clases.

En primer lugar está la dificultad que se manifiesta en el lenguaje como homonimia y sinonimia. Las palabras inglesas *hair* [cabello] y *hare* [liebre] son homónimas; son idénticas como imágenes acústicas. Pero son clases de objetos completamente diferentes y no las confundimos como conceptos, aunque cuando hacemos juegos de palabras podemos jugar en nuestra imaginación con la identidad de las dos imágenes acústicas. Por cierto, los juegos de palabras son una característica extremadamente importante de todas las formas de comunicación simbólica, pero especialmente quizás en las áreas de la vida social que son focos de tabú, tales como el sexo y la religión. Los juegos de palabras pueden ser tanto visuales como verbales. El gallo ha sido una metáfora del pene humano en todas las regiones

de Europa, al menos desde la Grecia clásica, de manera que las imágenes visuales de la pelea de gallos y de los gallos y las gallinas están muy cargadas de implicación sexual. Igualmente el inocente *bunny* [conejito] es una manera infantil de hablar de un conejo mucho menos inocente [*cunny/coney*]; y las contemporáneas *bunny girls* de *Playboy* se remontan a las *cunny houses* [burdeles] del siglo XVIII.

Sinonimia es el proceso inverso por el que un único concepto mental se puede expresar con dos imágenes acústicas completamente diferentes incluso en el contexto de una misma lengua. Así, en inglés, *kill* [matar] es lo mismo que *slay; ship* [navío] es lo mismo que *vessel.* Aquí de nuevo hay analogías no verbales con el lenguaje verbal. En casi todos los sistemas religiosos la idea teológica esencial, los conceptos más sagrados y más tabú pueden ser representados mediante diferentes símbolos estandarizados alternativos. Por ejemplo, entre los cristianos primitivos, la cruz, el símbolo χρ (anagrama de las dos primeras letras de la palabra «Cristo») y el pez eran todos símbolos equivalentes. El pez implicaba un juego de palabras, siendo interpretadas las letras griegas de la palabra ἰχθύς como «Jesucristo, Hijo de Dios Salvador».

Pero el modelo es general. El mismo hecho de que los nombres que se aplican a las cosas y acontecimientos del mundo externo sean convenciones arbitrarias implica una ambigüedad sobre las imágenes sensoriales y conceptualizaciones que la aparición de estas cosas provoca y sobre la clase de cosas que empleamos como representación de las ideas metafísicas.

Nos encontramos aquí con una segunda dificultad importante. Mientras que algunos conceptos tienen su origen en descripciones de objetos y acontecimientos del mundo exterior, por ejemplo, nombres tales como *vaca* o verbos tales como *matar,* otros (por ejemplo, la distinción entre *bueno* y *malo*) tienen su origen en la mente, sin referencia a cosas y acontecimientos particulares del mundo exterior. Aun así, empleando signos y símbolos podemos proyectar estos conceptos generados mentalmente sobre cosas y acciones del mundo exterior. Por ejemplo, cuando ponemos a una

novia un velo y un vestido blancos y a una viuda un velo y un vestido negros, estamos sirviéndonos de la oposición *blanco/negro* para expresar no sólo *novia/viuda,* sino también *bueno/malo,* así como toda una gama de metáforas subsidiarias armónicas, tales como *feliz/triste, puro/contaminado.*

El mecanismo por el que estas ambigüedades del significado se deslizan en el sistema se puede representar esquemáticamente mediante la figura 2.

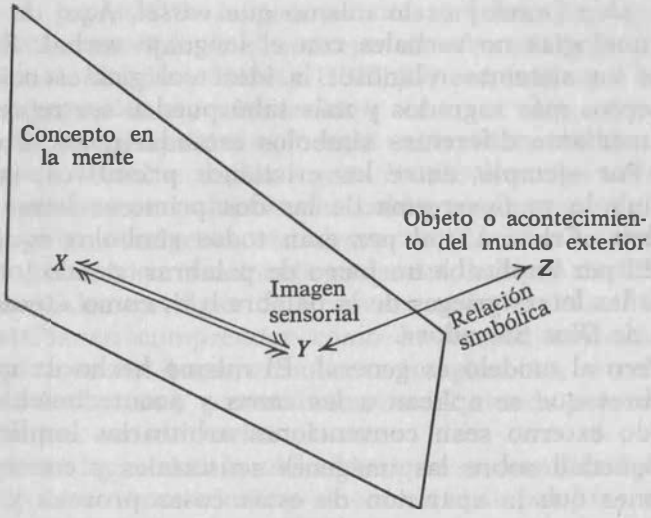

Fig. 2.

La relación entre X —«el concepto en la mente»— e Y —«la imagen sensorial»— es intrínseca, son dos caras de la misma moneda, pero la relación entre Y —«la imagen sensorial»— y Z —«el objeto del mundo exterior»— es siempre arbitraria, al menos hasta cierto punto.

De esto se deduce que, en mi lenguaje, la conexión Z/Y es siempre simbólica (metafórica). Pero esta afirmación categórica se debe matizar. En la medida en que la relación Z/Y se estabiliza por convención y uso habitual se convierte en signo.

Siguiendo a Mulder y Hervey ya he llamado antes la atención sobre este mismo punto (pp. 18-19). Si distinguimos un hombre individual entre una multitud de hombres y le llamamos *Juan,* este lenguaje es simbólico, pero cuando empleamos la palabra *cerdo* para designar a todos los animales de un tipo particular, dondequiera que se presenten, estamos empleando la palabra cerdo como un *signo.* Pero ¿qué hacemos entonces si aplicamos la palabra *cerdo* a un policía? Está claro que el simbolismo entra de nuevo en juego. Veremos más tarde que ésta no es en modo alguno una cuestión trivial. Guarda relación con la comprensión de la magia por el antropólogo. Sin embargo, la observación que estoy haciendo aquí es sencillamente que la oposición *intrínseco/arbitrario* no está bien definida. Cualquier asociación arbitraria que se emplee una y otra vez comienza finalmente a parecer intrínseca.

A riesgo de resultar tedioso quiero proseguir algo más esta cuestión de la arbitrariedad básica de la relación Z/Y.

En el caso del lenguaje verbal, la arbitrariedad inicial es evidente. Al mismo animal que un inglés llama *dog* [perro], un francés lo llamará *chien.* La palabra inglesa *dog* y la palabra francesa *chien* son metáforas arbitrarias (símbolos) de la misma cosa. Por la misma razón, la unión entre imagen acústica y concepto es claramente intrínseca. Mi concepto inglés de lo perruno se evoca con la palabra *dog* y *no* con la palabra *chien.* La palabra *dog* forma parte de *mi* concepto, pero *chien* no. Puesto que el inglés es mi lengua materna, «la palabra *dog*» y «el concepto interiorizado de perro» parecen ser inseparables [1].

[1] Evidentemente, esta formulación soslaya un numero de cuestiones difíciles. ¿Qué sucede, por ejemplo, en la relación imagen acústica/concepto si los individuos son realmente bilingües? También existen otras dificultades. Mulder y Hervey (1972, 26-63) hacen un análisis extremadamente complicado de los problemas concernientes a las relaciones entre X, Y, Z, en la figura 2, cuando afectan a las palabras de una sola lengua hablada. por ejemplo el inglés. Pretenden resolver los tipos de ambigüedad que he mencionado describiendo el X de mi diagrama como «una clase de referentes equivalentes», y el Y de mi diagrama, como «una clase de formas equivalentes». X e Y combinados son entonces un *signo* de Z. En este proceso, Mulder y Hervey hacen necesariamente gran hincapié en su definición original de los signos como «*signa* con una de-

Este sentimiento de identidad entre las cosas del mundo y sus nombres es muy profundo. En todo tipo de mitologías, inclusive la de los aborígenes australianos y la Biblia judeo-cristiana, la denominación de animales y plantas es un acto creativo que les da existencia independiente.

Pero aunque no se tenga dificultad en aceptar la siguiente proposición, bastante evidente cuando se aplica a las palabras: «mis conceptos se relacionan con palabras concretas en una lengua determinada; las cosas del mundo se relacionan con palabras diferentes en lenguas diferentes», se puede perfectamente ser reacio a transferir el argumento a un contexto no verbal.

Evidentemente, las palabras *dog* y *chien* son representaciones diferentes de la misma cosa, pero probablemente mi respuesta visual a la «cosa perro», mi imagen sensorial total del animal, no pueden estar sometidas del mismo modo al condicionamiento cultural. Pero ¿estamos realmente seguros de esto? ¿En qué medida podemos confiar en que nuestra percepción del mundo es independiente de nuestro medio social?

Esta es una cuestión que es fuente de gran discusión entre antropólogos y psicólogos expertos, y ciertamente no estoy preparado para dogmatizar sobre el problema. Pero la representación artística de los objetos comunes sigue convenciones muy diferentes en culturas diferentes, y esto parece significativo. Es perfectamente posible que todo individuo perciba que su mundo es lo que su medio cultural le sugiere. Hoy en día la mayor parte del mundo está dominado por las imágenes «realistas» proporcionadas por nuestro uso de la fotografía. Pero es una ilusión imaginar —como probablemente el lector imagina— que sus ojos perciben «naturalmente» el mundo como podría aparecer en una fotografía.

---

notación convencional totalmente fija». En cualquier caso, por lo que puedo juzgar. el enfoque de Mulder y Hervey, que ellos llaman «semántica denotacional del signo», no se puede aplicar a los problemas de traducción en los que un «lenguaje», verbal o no verbal, se interpreta mediante otro. Y es precisamente una interpretación de este último tipo la que ofrece la temática de mi presente ensayo.

Pero permítaseme volver un instante a la proposición «los policías son unos cerdos». La asociación es evidentemente arbitraria y, por lo tanto, simbólica (metafórica); suponer que es intrínseca y que, por lo tanto, tiene la naturaleza de un signo metonímico sería un error. Pero, como veremos, es una clase de error importante que todos nosotros estamos inclinados a cometer. Es uno de los medios estandarizados que empleamos para ocultar el hecho de que casi todo lo que decimos o hacemos está cargado de ambigüedad.

El diagrama de la figura 2 sirve para explicar cómo la la ambigüedad surge en primer lugar. Supongamos que empezamos con Z como un ejemplo del animal doméstico de granja conocido en inglés como *cow* [vaca]. Entonces la aparición de este animal originará en la mente de un espectador inglés tanto una imagen visual como una imagen acústica de *cow*. Estas dos versiones de Y sirven para clasificar el animal en cuestión como *cow* y no como *horse* [caballo], pero X, «el concepto de vaca en la mente», no está ligado por igual a la imagen visual y a la imagen acústica simultáneamente, y podemos llevar a cabo juegos mentales con cualquiera de las dos. Especialmente, podemos relacionar con la imagen acústica atributos particulares de la imagen visual que proporcionen la base para nuevas metáforas. Así, la palabra inglesa *cow* no sólo se aplica al familiar animal de granja, sino también a las ballenas hembra, a las elefantas, a las focas hembra, a los rinocerontes hembra e incluso en ocasiones a los seres humanos femeninos.

Todos estos usos son metáforas, pero las asociaciones no son *totalmente* arbitrarias; hay implicados elementos de metonimia, como se demuestra por el hecho de que dondequiera que la hembra de una especie se describe como *cow*, el macho se describe como *bull* [toro].

Esto puede parecer un ridículo ejemplo infantil, pero es el principio de la cuestión sobre la que quiero que se reflexione. Las relaciones metafóricas (simbólicas) y metonímicas (de signo) son distintas teóricamente, y, en efecto, en nuestros procesos ordinarios de comunicación pretendemos

de alguna manera separarlas. Actuamos así para rehuir la ambigüedad. Pero la ambigüedad latente está siempre ahí, y hay muchas situaciones especiales pero importantes —como, por ejemplo, en la expresión poética y religiosa— en las que adoptamos el extremo opuesto. Cambiando de código entre símbolos y signos podemos convencernos de que el sinsentido metafórico tiene realmente un sentido metonímico.

4. SEÑALES E INDICADORES

Antes de continuar quiero desarrollar un poco más la distinción tan sucinta que ya he establecido entre *señal* e *indicador* (p. 18). Véase nuevamente la figura 1 (p. 17).

La señal se refiere a un mecanismo de respuesta desencadenado automáticamente. En la naturaleza, la mayoría de las señales son biológicas. Cada especie natural se ha adaptado por evolución a responder a su medio ambiente mediante una compleja red de señales. Tomemos un simple ejemplo humano. Si en un día caluroso no bebo en distintos momentos, me quedo con sed. «Sentir sed» es una señal biológica que desencadena una respuesta. Busco algo de beber.

No está del todo claro hasta qué punto la comunicación entre los individuos humanos adultos se rige por señales reales, pero es cierto que las respuestas de la madre a los llantos y sonrisas de su bebé son en gran parte «instintivas», y no nos despojamos de nuestra naturaleza animal cuando envejecemos.

Dos características generales de las señales merecen atención especial:

1. Una señal forma siempre parte de una secuencia de causa y efecto. En primer lugar, tiene su origen en una causa anterior, y después, funciona como una causa que produce un efecto posterior.
2. Siempre hay un intervalo de tiempo entre una señal y su consecuencia.

Las acciones técnicas humanas que alteran el estado físido del mundo exterior (p. 13) se parecen mucho en este aspecto a las señales. La diferencia principal es que las se-

ñales son «automáticas», por cuanto *no* implican una *respuesta intencional* por parte del receptor, pero *no* son *completamente mecánicas*, por cuanto la efectividad de la señal depende de la respuesta sensorial del receptor, que no se puede predecir totalmente. Por otro lado, las acciones técnicas son *completamente mecánicas* e implican un *acto intencional inicial* por parte del emisor (actor).

Este punto guarda una relación importante con las teorías antropológicas de la magia (véase más adelante el capítulo 6).

La oposición entre señal e indicador corresponde a la existente entre dinámica y estática. En el caso de una *señal*, un acontecimiento es causa de otro acontecimiento; la misma señal es el mensaje. En el caso de un *indicador*, la entidad portadora del mensaje indica la existencia pasada, presente o futura de un mensaje. No está implicada la relación de causa y efecto. Sin embargo, todos los animales, incluido el hombre, reaccionan a indicadores usados habitualmente como si fueran señales.

Este importante punto se puede ilustrar con el clásico ejemplo del perro de Pavlov. Se presentaba con regularidad el alimento al perro en el momento en que sonaba una campana. La auténtica señal biológica para el perro era el olor del alimento que provocaba una respuesta de salivación desde el principio. Pero el perro aprendía a asociar la campana con el alimento. Posteriormente, el sonido de la campana desencadenaba una respuesta de salivación, incluso si el alimento no le era presentado. La campana era un indicador de la presencia de alimento, pero era tratada como una señal.

Gran parte de la educación humana corriente consiste en aprender un inventario de indicadores, tanto naturales como artificiales; aprendemos qué es lo que corresponde a qué. Pero, habiendo aprendido nuestra lección, seguimos atajos mentales y nos comportamos como el perro de Pavlov. Por ejemplo, al leer estas palabras es posible, mediante un esfuerzo voluntario, fijarse en los indicadores particulares, las letras impresas en el papel, pero ordinariamente se abordará el texto impreso como un aparato señalizador que

automáticamente genera información «en su imaginación».

Pero se puede pensar que esto desbarata todo el argumento. Con anterioridad, en el capítulo 2, citaba explícitamente el caso de una sucesión de letras del alfabeto que constituyen una palabra, como ejemplo de «una cadena sintagmática de signos». Pero ahora estoy diciendo que, en la práctica real, cuando nos ocupamos de la operación de leer, tratamos tales «cadenas sintagmáticas de signos» como si fueran señales. Por lo tanto, ¿qué sentido tiene este análisis sobrecargado de terminología?

5. TRANSFORMACIONES

Los párrafos finales de los capítulos 3 y 4 pueden inducir al lector escéptico a la conclusión de que sólo he establecido las complicadas distinciones propuestas en el capítulo 2 y la figura 1 (p. 17) para demostrar que son inaplicables a situaciones prácticas. ¡Hasta cierto punto esto es verdad! Jakobson, el primero que subrayó la importancia de la polaridad *metáfora/metonimia,* dejó en claro desde el principio que en las formas reales perceptibles del discurso, verbal o no verbal, ambas modalidades siempre están combinadas, aunque una pueda predominar sobre la otra. El prototipo de un sistema general portador de un mensaje no es lineal, sino la actuación de una orquesta en la que armonía y melodía se funden.

La idea de Jakobson ha sido desarrollada por Lévi-Strauss para elaborar su célebre técnica de interpretación del mito. El punto clave aquí no es precisamente que la metáfora y la metonimia, la asociación paradigmática y la cadena sintagmática se combinen, sino que el «significado» depende de «transformaciones» de una forma en otra, y viceversa.

Para ver exactamente los resultados de Lévi-Strauss deben seguirse en detalle algunos de sus ejemplos. Pero los principios formales del método son bastante claros. En primer lugar, Lévi-Strauss disuelve la cadena sintagmática de la historia completa del mito en una sucesión de episodios. Después da por supuesto que cada episodio es una transformación metafórica parcial de todos los otros. Esto implica que la historia en su totalidad se puede considerar como un palimpsesto de transformaciones metafóricas superpuestas (pero incompletas).

Si aceptamos estos supuestos, se desprende que el analista que busca descodificar el mensaje expresado en el mito en su totalidad (como algo distinto de los mensajes superficiales que presentan las historias de los episodios individuales) debe buscar una configuración estructural (que necesariamente es de un tipo algo diferente) que sea común a toda la serie de metáforas. La interpretación final consiste en analizar esta configuración derivada como si fuera una cadena sintagmática. El procedimiento implica un doble cambio, de la forma metonímica a la metafórica y de nuevo a la metonímica.

El mismo Lévi-Strauss representó este proceso con una fórmula matemática (Lévi-Strauss, 1966 c, 211-212), y sus imitadores P. y E. K. Maranda (1971, 24-25) han formalizado aún más el argumento. La versión original, tal como la presentó Lévi-Strauss en 1955, ha sido posteriormente modernizada de muchas maneras, pero todavía sigue siendo la más fácil de comprender. Se puede representar con el siguiente esquema:

a) Empezamos con una historia mítica que es lineal en la forma, aconteciendo una cosa tras otra. Los acontecimientos se presentan en sucesión, es decir, forman una «cadena sintagmática», están enlazados por metonimia.

b) Entonces el analista observa que la historia en su totalidad se puede fragmentar en los episodios A, B, C:

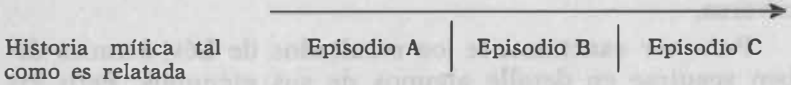

Fig. 3a.

c) Después se supone que cada episodio es una transformación parcial de cada uno de los otros. Así, reorganizamos el diagrama sugiriendo que los diversos subargumentos se refieren a acontecimientos simultáneos y se «adicionan» para dar el resultado. En jerga, por el primero de estos pasos, la «cadena

sintagmática» inicial se transforma en «asociación paradigmática» (la metonimia se convierte en metáfora), por ejemplo:

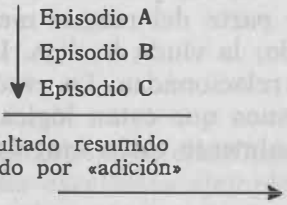

Fig. 3b.

Comparados con los detalles de los episodios originales, los elementos de la historia resumida «aditiva» son abstractos. Esta es una secuencia *estructural* que se puede representar mejor como una ecuación algebraica de la que cada uno de los tres episodios originales era una manifestación imperfecta. En terminología, este proceso de adición equivale a la conversión de una «asociación paradigmática» en una «cadena sintagmática»; la metáfora se transforma en metonimia.

El principio básico implícito es común a toda expresión verbal y a toda actividad ritual. Las palabras se suceden temporalmente; por su misma naturaleza son cadenas sintagmáticas de elementos portadores de mensajes. Pero la mayor parte de los mensajes son sincrónicos, el final está implícito en el comienzo, y viceversa. Cuando interpretamos un mensaje, realizamos siempre una acción comparable a la de traducir una lengua a otra. Estamos, por decirlo así, trasponiendo la música de un tono a otro. La operación es una transformación paradigmática.

Cuando estamos transmitiendo mensajes mediante el habla, el intervalo de tiempo entre el inicio de la alocución y el final es tan breve que podemos olvidar que aparece involucrado un factor temporal. Pero, correspondientemente, cuando intentamos interpretar celebraciones rituales tendemos a olvidar que acontecimientos que están separados por un intervalo considerable de tiempo pueden formar

parte del mismo mensaje. Ya he mencionado un caso semejante; vale la pena repetirlo. Las costumbres de la Europa cristiana según las cuales las novias se ponen un velo y un vestido blancos y las viudas un velo y un vestido negros forman parte del mismo mensaje. La novia entra en el matrimonio; la viuda lo deja. Las dos costumbres están *lógicamente* relacionadas. La razón por la que ordinariamente no vemos que están lógicamente relacionadas es la de que normalmente están muy separadas en el tiempo.

6. TEORIAS DE LA MAGIA Y HECHICERIA

Las ceremonias que los antropólogos clasifican como magia y hechicería proporcionan excelentes ejemplos de las ambigüedades que he discutido y de la mezcla de asociación metonímica y metafórica que es característica de todos los modos de comunicación humana.

El punto que quiero hacer comprender en este capítulo es que, con ligera modificación, la técnica de análisis que Lévi-Strauss ha aplicado con tanto éxito a la interpretación del mito puede arrojar luz sobre las mistificaciones lógicas de la «magia».

Tal vez el primer punto que hay que subrayar aquí es que la ambigüedad debe distinguirse del error.

A principios de este siglo los antropólogos daban por supuesto que la manifiesta inferioridad tecnológica de las sociedades primitivas era consecuencia de una incapacidad mental general. La creencia en la magia era un síntoma de esta inferioridad; proporcionaba la prueba de que todos los pueblos primitivos son fundamentalmente infantiles y se hallaban mentalmente confusos.

La versión generalmente más aceptada de esta teoría era la de sir James Frazer. En efecto, Frazer sostenía que «los actos expresivos que pretenden modificar el estado del mundo con medios metafísicos» son intentos fallidos de «actos técnicos que modifican el estado del mundo con medios físicos» (véase más atrás, p. 13). Declaraba que la magia es «ciencia bastarda»; su cualidad fundamental es una creencia errónea sobre la relación de causa y efecto. Después pasaba a distinguir dos tipos principales de nexos erróneos causa/efecto: 1) magia homeopática basada en «la ley de semejanza»; 2) magia contagiosa basada en «la ley de contacto».

En la medida en que Frazer se equivocaba, lo hacía de una manera interesante. En primer lugar daba por supuesto que el error del mago radica en confundir actos expresivos con actos técnicos, mientras que el consenso general de los antropólogos más recientes es que lo que hace normalmente el mago es interpretar un indicador como una señal, a la manera del perro de Pavlov (véase más atrás, página 32). Por otra parte, como Jakobson observó hace ya mucho tiempo (Jakobson y Halle, 1956, 80-81), la distinción de Frazer entre magia homeopática y contagiosa es fundamentalmente la misma que la existente entre asociación metafórica y metonímica. El mago-científico bastardo de Frazer juega con símbolos icónicos (dependientes de la metáfora) y signos (dependientes de la metonimia).

El fallo de Frazer al no distinguir entre señales pretendidas y pretendidos actos técnicos es un error, pero no es fácil demostrar que sea un error salvo con ejemplos específicos. El quid de la cuestión es que cuando la ceremonia de la magia se observa en acción, evidentemente es *de especie* bastante diferente a la de una acción técnica manifiesta. Si un campesino cingalés quiere clavar una estaca en el suelo, toma un martillo y hace exactamente eso; si quiere detener a un elefante que embiste, ¡se quedará inmóvil (o debe quedarse inmóvil) y recitará una fórmula mágica!

La diferencia fundamental entre estos dos tipos de conducta es que mientras el *técnico* primitivo está siempre en contacto mecánico directo con el objeto que pretende cambiar, el *mago* pretende cambiar el estado del mundo mediante una acción a distancia. La discusión sobre las *imágenes sensoriales* en el capítulo 3, en relación con la figura 2 (página 26), es pertinente aquí, como también lo es la afirmación de la página 31 de que las *señales* son mecanismos de respuesta desencadenados automáticamente. Según los términos de la figura 1 (p. 17), los actos mágicos son *indicadores;* el mago los trata como *señales.*

Este desliz marginal por el que la acción técnica se confunde con la acción expresiva y la comunicación simbólica con la comunicación mediante señales, merece la atención detenida del antropólogo.

En los asuntos cotidianos ordinarios, la única manera de poder hacer que sucedan cosas a distancia (en ausencia de un nexo mecánico que las conecte) es dar instrucciones verbales (es decir, simbólicas) a un agente especializado, humano o animal. Mi instrucción verbal es una acción más expresiva que técnica, pero si mi agente responde a mi mensaje *como si fuera una señal* (es decir, de una manera automática, como el perro de Pavlov), la existencia del vínculo intermediario del agente se vuelve irrelevante. El efecto es *como si* yo mismo hubiera realizado una acción técnica a distancia.

Obsérvese que en este tipo de situaciones el efecto de la orden verbal sólo será seguro si se conforma al modo convencional habitual, es decir, si las instrucciones simbólicas se pueden tratar como signos (véase p. 27). Por otro lado, si las órdenes verbales son *totalmente* habituales, como las «órdenes» que un sargento mayor grita en una plaza de armas, no importa en realidad saber qué órdenes son; el mismo ruido puede tratarse como una señal. Esta es la cuestión general. Cuando los símbolos son tratados como signos, siempre pueden ser percibidos muy fácilmente como señales.

Así, es muy significativo que los tipos de ceremonias que los antropólogos distinguen como mágicos siempre incluyen un componente verbal (o de lenguaje de signos): el hechizo. Se supone que el hechizo hace eficaz la acción mágica a distancia. Esto es una falacia, pero es una falacia de un tipo complicado.

Considérese el siguiente ejemplo prototípico, que bien podría provenir de Frazer:

> Un hechicero adquiere una muestra de cabello de la cabeza de su pretendida víctima X. El hechicero destruye el cabello mientras pronuncia los hechizos y celebra el ritual. Predice que, como consecuencia, la víctima X sufrirá daño.

¿Cuál es la «lógica» de la falacia del hechicero?

Según la figura 1 (p. 17), las relaciones son las siguientes: «el hechicero trata el cabello que crece en la cabeza

de X como un signo metonímico de X. Además, da por supuesto que si destruye el signo perjudicará a X. Esto es perfectamente «razonable». En las expresiones «A quiere decir APPLE [manzana]» y «la corona representa a la monarquía», A y corona son signos metonímicos de APPLE y MONARQUIA, respectivamente. Si se destruyen los elementos del signo, resulta dañado el resto: -PPLE e «insignias reales sin la pieza que cubre la cabeza» son indescifrables.

En el momento en que el cabello crece en la cabeza de la víctima potencial es realmente «un signo metonímico de X» en un sentido genuino: el signo y la cosa significada son contiguos; si el cabello fuera destruido, X sería realmente dañado. Pero en el momento en que el hechicero se ha apoderado del cabello, el único vínculo que persiste con su origen es una designación verbal: «éste es el cabello de X». La designación es ahora un signo metonímico del *cabello*, pero el cabello y X están separados; el nexo entre la designación y X es sólo metafórico. En la medida en que la imagen sensorial de X tiene su origen en la mente del hechicero por la presencia del cabello, acarrea la distinción (que se indicó en la p. 27) entre nombres propios que son símbolos del individuo así llamado y términos de categorías, por ejemplo, *cerdo, cabello*, que son normalmente signos de la categoría indicada.

En síntesis, en función de las especificaciones de la figura 1 (p. 17), el hechicero comete un triple error. En primer lugar, confunde símbolo metafórico (es decir, la designación verbal «éste es el cabello de X») con signo metonímico. Después pasa a tratar el signo imputado como si fuera un indicador natural, y finalmente interpreta el supuesto indicador natural como una señal capaz de desencadenar consecuencias automáticas a distancia.

Tal vez puedan pensar que esto es una manera, complicada de un modo bastante absurdo, cargada de jerga, de describir lo que es evidente. Estoy de acuerdo. Pero las asociaciones mentales del procedimiento mágico son complejas, y los errores lógicos no son ni mucho menos tan evidentes como a veces se cree. Si se quiere determinar con exactitud dónde tienen lugar los «fallos», se debe examinar

la cadena de asociaciones con mucho cuidado. Obsérvense las semejanzas entre mi ejemplo antropológico prototípico y las siguientes situaciones más familiares:

Caso 1. *Hechicería política.*

En muchas partes de América Latina, Africa y Asia contemporáneas, el método normal de cambiar el régimen político es el golpe militar. En la gran mayoría de los casos, el derramamiento de sangre implicado es despreciable. La insurrección se completa en unas horas, y los líderes del gobierno derrotado se retiran a un exilio confortable en el extranjero. La forma de tales golpes está bastante estandarizada: consiste en el asalto militar al palacio presidencial. En muchos casos, más tarde se informa que el mismo presidente estaba ausente en ese momento. Las proclamas (hechizos) del militar usurpador en los periódicos y en la radio desempeñan un gran papel en el proceso.

La principal diferencia entre este tipo de operación y la de mi hechicero prototípico es que el *cabello* de la pretendida víctima se sustituye por el *palacio presidencial* de la pretendida víctima. El *golpe* es un acto expresivo más que técnico, pero en nueve casos de diez obtiene el resultado apetecido. ¡No se debería suponer que la magia y la hechicería nunca funcionan!

Caso 2. *Tecnomagia en el hogar.*

Al entrar en una sala se advierte en la pared un botón de un tipo familiar. Se supone que esto es un signo de que se ha hecho una instalación eléctrica en la sala. A través de una larga experiencia se ha llegado a creer que se puede tratar el signo como una señal. Se presiona el botón con la esperanza de que se encenderá una luz en alguna parte de la sala.

La mayor parte de la compleja serie de suposiciones que están respaldando esta expectativa sólo se podrían verificar con considerable dificultad. Es el hábito más que el conoci-

miento técnico lo que nos convence de tratar los interruptores de la luz como señales. Y, en realidad, si no fuera por la ausencia de un hechizo verbal, sería difícil distinguir de un acto mágico nuestra conducta al encender la luz.

> No estoy sugiriendo que *debamos* tratar el acto de encender la luz como un acto de magia, sino sólo que, si sir James Frazer hubiera sido consecuente, ¡tendría que haberlo hecho así! La acción es técnica en su intención y *puede ser* técnica en sus consecuencias, pero la forma real de la acción es expresiva.

Puesto que nuestra conducta cotidiana está tan cargada de ambigüedades lógicas de este tipo, merece la pena tomarse la molestia de clarificar esta cuestión de señales, signos y símbolos.

Las distinciones no son pura pedantería. Es cierto que los tres tipos de díada comunicativa se confunden constantemente, pero vale la pena tener claras en la mente estas distinciones formales, porque es mediante tales distinciones, y rehusando admitir que se dé alguna ambigüedad, como podemos lograr percibir el mundo en la forma en que lo hacemos.

Si se duda de esto, se puede intentar resolver con todo *detalle* por qué se piensa precisamente que el truco del hechicero con el cabello de su pretendida víctima es «mágico», pero que juguetear con el interruptor de la luz eléctrica no lo es.

7. EL ORDENAMIENTO SIMBOLICO DE UN MUNDO ARTIFICIAL: LIMITES DEL ESPACIO Y EL TIEMPO SOCIALES

Hay aquí un punto crucial, y es que nuestra percepción interna del mundo circundante está muy influenciada por las categorías verbales que empleamos para describirlo. Una escena de una moderna calle urbana es completamente artificial, y sólo porque todas las cosas de ella llevan nombres individuales, es decir, rótulos simbólicos, podemos reconocer lo que son. Esto vale para toda cultura humana y para todas las sociedades humanas. Empleamos el lenguaje para fragmentar el continuo visual en objetos significativos y en personas que desempeñan roles distinguibles. Pero también empleamos el lenguaje para reagrupar los elementos componentes, para interrelacionar las cosas y las personas entre sí. Como mostraba mi primer ejemplo sobre la donación de un regalo (p. 9), esta doble función de la acción simbólica se aplica tanto a la conducta no verbal como a la verbal.

Más o menos, la misma cuestión está implícita en mi definición contextual de los *signos* (pp. 17-18). Todos los signos, y la mayor parte de los símbolos y señales, se agrupan como conjuntos. Los significados dependen de su distinción. Las luces roja y verde significan alto y adelante, pero sólo cuando se oponen una a la otra y en el propio marco de una vía pública. Reconocemos un interruptor eléctrico como tal porque podemos distinguirlo por su forma y su situación de otros objetos prominentes, como los tiradores de la puerta y los picaportes de la ventana, que aparecen en el mismo contexto general. Pero si viéramos que el mismo objeto yace en un sendero, en modo alguno esperaríamos que funcionara como un interruptor eléctrico. Uno de los erro-

res de mi hechicero prototípico es que no consigue hacer esta distinción: no tiene en cuenta el hecho de que el cabello de la víctima, separado de su propio contexto en la cabeza de la víctima, cambia de «significado».

Cuando empleamos símbolos (verbales o no verbales) para distinguir una clase de cosas o acciones de otras, estamos creando límites artificiales en un campo que es «por naturaleza» continuo. Esta noción de *límite* exige reflexión.

En principio, un límite no tiene dimensión. Mi jardín limita directamente con el de mi vecino; la frontera de Francia colinda directamente con la de Suiza, etc. Pero si el límite se ha de señalar en el terreno, el mismo marcador ocupará un espacio. Los jardines vecinos tienden a separarse con vallas y zanjas; las fronteras nacionales, con franjas de «tierra de nadie». La naturaleza de tales marcadores de límites es que son ambiguos en su implicación y constituyen una fuente de conflictos y ansiedad.

El principio de que todos los límites son interrupciones *artificiales* de lo que es continuo por naturaleza, y de que la ambigüedad, que está implícita en el límite como tal, es una fuente de ansiedad, se aplica tanto al tiempo como al espacio.

El flujo temporal biológico de la experiencia física es continuo; simplemente envejecemos más y más «todo el tiempo». Pero para dar una dimensión a este tiempo de la experiencia hemos debido idear relojes y calendarios que fragmentan el continuo en segmentos: segundos, minutos, horas, días, semanas. Cada segmento tiene su duración, pero teóricamente los intervalos entre los segmentos, como la pauta en una partitura musical, no tienen duración. Sin embargo, cuando llegamos a convertir este tiempo teórico en un tiempo social, representándolo, cada «intervalo sin duración» ocupa un tiempo.

Por ejemplo, en el terreno de los conceptos el cambio de estado de «no casado» a «casado» es simplemente un cambio de categorías, pero en el terreno de la acción el cambio exige un ritual, un cruce de fronteras sociales que tiene lugar en un «tiempo de nadie».

Este es un ejemplo muy sencillo, pero la analogía general entre la segmentación del espacio social y la segmentación del tiempo social tiene una aplicación mucho mayor. Límites del espacio social aparecen en otros muchos contextos además de los de la posesión de la propiedad y las fronteras sociales; en particular están implicados en los diferentes ingenios por los que distinguimos las áreas domesticadas de las áreas salvajes, las ciudades del campo, los recintos sagrados de las viviendas laicas, etc. Una generalidad comparable se aplica a los límites del tiempo social.

Podemos ver esto más fácilmente en la manera en que segmentamos nuestras actividades normales. Cada semana de trabajo, que progresa de un modo normal de lunes a sábado, se separa de la siguiente por un domingo, un tiempo anormal de vacación [*holiday*], un día sagrado [*holiday*] cuya característica fundamental es que en él nada acontece. Y así también con cada día de veinticuatro horas de la vida ordinaria; los períodos de actividad laboral normal están separados por intervalos de «intemporalidad» que de alguna manera «no cuentan», pero, de hecho, se dedican a comer o a dormir.

El mismo principio se aplica al progreso de la persona a través de la totalidad de su existencia socialmente reconocida. Se cambia de un estatus social a otro en una serie de saltos discontinuos: de niño a adulto, de soltero a casado, de la vida a la muerte, de enfermo a sano. La ocupación de cada estatus constituye un período de tiempo social de duración social, pero el ritual que marca la transición —rito de la pubertad, boda, funeral, ritual de curación— es un intervalo de intemporalidad social.

Esta discusión general de los límites del espacio y del tiempo implica otra serie de equivalencias metafóricas fundamentales, es decir:

normal/anormal::temporal/intemporal::categorías bien delimitadas/categorías ambiguas::central/marginal::profano/sagrado.

Un límite separa dos zonas del espacio-tiempo social *normales, temporales, bien delimitadas, centrales, profanas;* pero los marcadores espaciales y temporales que realmente sirven de límites son también *anormales, intemporales, ambiguos, marginales, sagrados.*

¿Pero por qué lo «sagrado» sería «anormal, intemporal, ambiguo, marginal»? Tal vez pueda servir mi diagrama de Euler (fig. 4). Siempre hay alguna incertidumbre sobre el lugar preciso en que el borde de la categoría A se convierte en el borde de la categoría no A. Siempre que distinguimos categorías dentro de un campo unificado, espacial o temporal, lo que importa son los límites; concentramos nuestra atención en las diferencias, no en las semejanzas, y esto nos hace creer que los marcadores de tales límites son de valor especial, «sagrado», «tabú» (véase Leach, 1964).

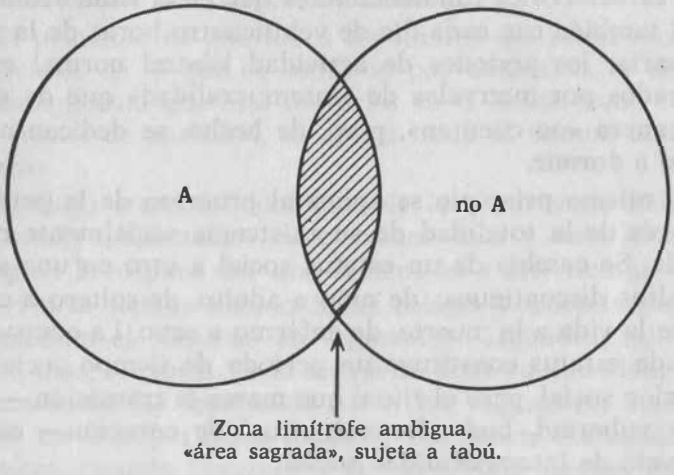

Fig. 4.

El cruce de fronteras y umbrales siempre se rodea de ritual; también, por lo tanto, el cambio de un estatus social a otro.

En capítulos posteriores discutiré las raíces psicológicas de estos universales culturales y las diferentes pautas par-

ticulares en las que se pueden observar los principios generales (véanse, en especial, los capítulos 13 d), 16 y 17). Aquí sólo quiero hacer dos observaciones. La primera es que, en todas las sociedades humanas, la gran mayoría de los momentos ceremoniales son «ritos de paso», que marcan el cruce de límites entre una categoría social y otra: ceremonias de pubertad, bodas, funerales, ritos iniciáticos de todas las especies, son los ejemplos más evidentes.

En segundo lugar, subrayaría que todo este proceso de fragmentar el mundo exterior en categorías de nombres, y después organizar las categorías para adaptarlas a nuestra conveniencia social, depende del hecho de que, aunque nuestra capacidad de modificar el medio ambiente exterior es muy limitada, tenemos una capacidad virtualmente sin límites de jugar con la versión interiorizada del medio ambiente que llevamos en nuestras cabezas. Este punto fue destacado con anterioridad (cap. 3) en la discusión de las imágenes sensoriales, pero necesita mayor elaboración.

8. LA REPRESENTACION MATERIAL DE LAS IDEAS ABSTRACTAS: CONDENSACION RITUAL

Ya es hora de que comience a convencer al lector de que los razonamientos tan abstractos, formalistas, que hasta ahora he presentado, tienen alguna aplicación práctica cuando se procede a analizar la clase de datos etnográficos con los que normalmente han de enfrentarse los antropólogos sociales. En este capítulo comenzaré a avanzar en esta dirección.

En el capítulo 3 ya he hecho la observación de que mientras los conceptos son los aspectos mentales de las imágenes sensoriales, que, a su vez, son una respuesta determinada por la cultura a objetos y acontecimientos del mundo exterior, la secuencia a veces sigue otro camino; es decir, podemos engendrar ideas abstractas en nuestras mentes (por ejemplo, la oposición bueno/malo) y después dar a estas abstracciones forma manifiesta proyectándolas en el mundo exterior; por ejemplo, bueno/malo se convierte en blanco/negro.

Esta es una parte muy importante del pensamiento y del cálculo normales. Convirtiendo las ideas, los productos de la mente (mentefactos) en objetos materiales del mundo «exterior» les damos permanencia relativa, y, con esta forma material permanente, los podemos someter a operaciones técnicas que trascienden la capacidad de la mente de actuar por sí sola. Es la diferencia entre hacer cálculos matemáticos «en la cabeza» o calcular cosas con lápiz y papel o con una máquina de calcular.

Para los antropólogos, el área más importante en la que esta clase de simbolización material se manifiesta es en el ritual religioso. Todas las entidades metafísicas se inician como conceptos incoados en la mente; si hemos de pensar

con claridad las ideas que se representan con palabras tales como «bueno» y «espíritu» hemos de exteriorizarlas. Hacemos esto de dos maneras: i) contando historias (mitos) en las que las ideas metafísicas son representadas por actividades de seres sobrenaturales, hombres y animales no naturales glorificados; ii) creando objetos materiales especiales, edificios y espacios que sirven de representación de las ideas metafísicas y su medio mental. Está claro que i) e ii) son interdependientes; una es metáfora de la otra.

Tomando como referencia a un caso, la idea extremadamente difícil de «comunión con Dios» se representa en la mitología cristiana mediante la narración de la «Ultima Cena» en el Nuevo Testamento. Esta historia se representa materialmente en un medio diseñado especialmente, en la barandilla del altar de la iglesia, siempre que hay una celebración de la ceremonia de la comunión (misa) en cualquiera de sus múltiples formas.

Esto ilustra un proceso general común a toda conducta religiosa en todas las sociedades humanas, pero está lleno de paradojas y es una fuente permanente de confusa ansiedad, incluso para los que participan en los actos. Cuando los objetos rituales (un crucifijo, una imagen del niño Jesús, el pan y el vino de la celebración de la comunión) sirven de representaciones materiales de la divinidad en un *contexto ritual* están contagiados por la aureola de santidad que, en un principio, pertenece sólo al concepto metafísico en la mente. Pero los objetos continúan existiendo aun después de que el ritual que originó por primera vez su santidad ha terminado. Entonces puede convertirse en una cuestión de disputa teológica si la santidad, que es propia de los objetos en el contexto de su ritual, aún persiste incluso en un contexto no ritual.

En la época de la Reforma, los cristianos protestantes acusaban a los cristianos católicos de idolatría por su veneración de las reliquias e imágenes de los santos y por la «reserva» del pan y del vino de la misa.

Por contraposición, cuando los misioneros cristianos encuentran una religión «primitiva» en la que los altares se contruyen *ad hoc* y se abandonan tan pronto como el ritual

ha finalizado, ¡se inclinan a tratar esto como un síntoma de trivialidad teológica! Esto se debe a que tanto los cristianos protestantes como los cristianos católicos comparten el supuesto cultural de que el ritual religioso exige un medio permanente, especialmente diseñado, sagrado: una iglesia.

Los problemas lingüísticos y protolingüísticos subyacentes a tal conducta fueron discutidos brevemente en el capítulo 3 y ya están implícitos en el capítulo 2 (pp. 19-20), en el que distingo entre *signo* y *símbolo* en función del «contexto». El concepto de «contexto», como la expresión «sistema semiótico» empleada por algunos autores (Barthes, 1967; Mulder y Hervey, 1972), es, me temo, excesivamente vago, pero se puede explicar con un ejemplo. En la figura 2 (página 26) está claro que la relación general entre Z —«el objeto o acontecimiento del mundo exterior»— y X —«el concepto en la mente»— es de *significación,* pero está también claro que se trata de significación de una clase diferente a la que aparece en fórmulas tautológicas, tales como «2 × 2 = 4», en la que todas las entidades son abstractas, o «el humo es un indicador natural del fuego», en la que las representaciones *humo* y *fuego* son entidades del mundo exterior. En estos dos ejemplos, los rasgos que se correlacionan, los números en un caso, el humo y el fuego en el otro, pertenecen al mismo contexto. Por contraposición, en la figura 2 tiene lugar una transformación tal que una entidad observable Z se convierte en una abstracción X, o viceversa. X y Z pertenecen a contextos diferentes.

Permítaseme recordar una vez más esta tediosa figura 1 (página 17) y las definiciones con ella relacionadas. El razonamiento consistía en que cuando las entidades A y B de la díada de la comunicación proceden del mismo contexto, estamos tratando con *signos* e *indicadores naturales* y las relaciones son principalmente *metonímicas,* pero que cuando A y B proceden de contextos diferentes, estamos tratando con *símbolos* y las relaciones son principalmente *metafóricas.*

Esto nos recuerda la observación que hice con anterioridad en el capítulo 6, cuando discutíamos sobre los inte-

rruptores de la luz y los hechiceros. El quid de la cuestión es que, con el *simbolismo* (metáfora), a diferencia de las *señales, indicadores naturales* y *signos*, empleamos nuestra imaginación humana para reagrupar dos entidades, o conjuntos de entidades materiales o abstractas, que ordinariamente se presentan en contextos totalmente diferentes. Así:

1. «El león es un animal» es una afirmación referente a un contexto no humano normal «en la naturaleza».
2. «El rey es el hombre más poderoso del Estado» es una afirmación referente a un contexto humano normal «en la sociedad».
3. «El león es el rey de los animales» es una afirmación simbólica (metafórica). Adquiere significación si fundimos los dos contextos «en la mente».

Una fusión metafórica de contextos de este tipo general es característica de todas las formas materiales de expresión religiosa. Así:

1. «El dios Śiva es fuente de poder divino» es una afirmación con un contexto metafísico.
2. «El pene es una fuente de potencia animal» es una afirmación en el contexto de la biología funcional.
3. «El *lingam* es un objeto esculpido en forma de pene» es una afirmación en el contexto de la física material que implica una relación icónica entre *lingam* y pene.
4. La afirmación familiar hindú de que «el *lingam* es el dios Śiva» adquiere entonces significación fundiendo «en la mente» los contextos de 1, 2 y 3.

No se debe sacar la idea de que esto es todo lo que se puede decir sobre esta cuestión, pero dondequiera que la idea de divinidad es representada por un objeto material —un *lingam*, una cruz, un altar, un «ídolo», una reliquia sagrada, un libro sagrado, un templo— están implicadas transformaciones metafóricas y metonímicas, y este tipo de con-

densación entra en juego en algún punto de la serie. Muy a menudo las ecuaciones simbólicas serán muy oscuras, pero, prescindiendo de si los devotos comprenden o no el sistema, siempre será menos absurdo de lo que parece. Con tal de abordar las cosas de una manera sistemática, siempre será posible, hasta cierto punto, descifrar el código implícito. Y, en efecto, ésta es una de las principales tareas de la antropología social. La única justificación para introducir mi jerga de metáfora/metonimia en este ensayo es que permite tal descodificación parcial.

Un ejemplo clásico de este tipo de problemática lo proporciona el caso del totemismo australiano, cuya interpretación ha sido la manzana de la discordia entre los antropólogos desde que los hechos etnográficos comenzaran a ser relatados por primera vez alrededor de mediados del último siglo. El totemismo parece implicar el «culto» a ciertas especies de plantas y animales. Esto parece absurdo. ¿Mediante qué cadena de razonamientos podría tal conducta llegar a parecer razonable?

Sugiero que desde el punto de vista de un miembro partípice en un grupo totémico aborigen australiano las condensaciones metafóricas son aproximadamente las siguientes:

1. «Todos *nosotros* somos miembros de un grupo social porque tenemos un antepasado común» es inicialmente una idea «en la mente».
2. De un modo semejante, «todos *ellos* son miembros de un grupo social porque tienen como ascendiente un antepasado común» es inicialmente una idea «en la mente».
3. «Estos pájaros blancos son halcones; aquellos pájaros negros son cornejas» son afirmaciones clasificatorias que se presentan en el contexto de la naturaleza no humana.
4. «*Nosotros* diferimos de *ellos* como los *halcones* difieren de las *cornejas*» es una simple metáfora.

5. «Somos halcones porque nuestro primer antepasado era un halcón; ellos son cornejas porque su primer antepasado era una corneja» es consecuencia «lógica» de la condensación de 1, 2, 3 y 4.

Hasta aquí la ideología del totemismo es ante todo un sistema de clasificación social. Los grupos sociales de la sociedad humana se reconocen como tales empleando la analogía «la diferencia entre grupos humanos es semejante a la diferencia entre especies animales». Pero este aspecto de la cuestión, que ha sido desarrollado por Lévi-Strauss (1962), no tiene en cuenta las actitudes religiosas implicadas. Estas exigen una nueva serie de condensaciones:

6. «Nosotros y ellos vivimos en la vida ordinaria vinculados al tiempo; los acontecimientos se suceden unos a otros; todas las cosas vivas están destinadas a morir» es una afirmación que expresa la experiencia normal.
7. «Si nuestro destino no fuera la muerte, los acontecimientos no se sucederían unos a otros; los sucesos serían intemporales, como en un sueño» es una derivación lógica de 6 que implica las siguientes oposiciones:

$$\frac{\text{Tiempo normal}}{\text{Tiempo de los sueños}} \; : \; \frac{\text{Comienzo} \rightarrow \text{Fin}}{\text{Comienzo} = \text{Fin}} \; :$$

$$\frac{\text{Vida} \rightarrow \text{Muerte}}{\text{Vida} = \text{Muerte}} \; : \; \frac{\text{Los antepasados ya no existen}}{\text{Los antepasados aún existen}} \; :$$

$$\frac{\text{Nosotros somos mortales (hombres)}}{\text{Los antepasados son inmortales (dioses)}}$$

8. «Cuando adoptamos actitudes rituales hacia la especie halcón y la especie corneja, nosotros y ellos estamos rindiendo culto a nuestros antepasados, que

son dioses, que existen actualmente en el tiempo de los sueños» es una condensación de 5, 6 y 7.

Las primeras descripciones etnográficas anotadas del totemismo australiano eran, precisamente, muy semejantes a esta última fórmula (8).

Aunque creo que todas las variedades del ritual religioso implican múltiples condensaciones comparables, quiero apresurarme a agregar que cualquier procedimiento de descodificación paso a paso, como el que he indicado arriba, da una impresión totalmente engañosa de lo que sucede realmente en el proceso de comunicación.

Puesto que este análisis está obligado a tomar una forma metonímica verbal en la que una cosa sigue a otra, la impresión general es de enorme complejidad y total desunión. Pero lo que realmente *sucede* es que los partícipes de un ritual comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes; están representando una secuencia ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto metafórico a la representación. Es probable que las «dimensiones» verbales, musicales, coreográficas y estético-visuales constituyan componentes del mensaje total. Cuando participamos en tal ritual recogemos todos estos mensajes al mismo tiempo y los condensamos en una experiencia única que describimos como «asistir a una boda», «asistir a un funeral», etc. Pero el analista debe tomar cada dimensión por separado, una cada vez, resultando después casi imposible dar cuenta de forma realmente *convincente* de cómo las diferentes dimensiones superpuestas encajan entre sí para producir un único mensaje combinado.

Hice más o menos la misma observación en el capítulo 5, cuando indicaba que, puesto que la narración de un mito o la celebración de un ritual requieren tiempo, no es fácil determinar qué episodios, aparecidos hacia el comienzo, pueden estar directamente relacionados con episodios que aparecen hacia el final. Pero ahora quiero subrayar la complicación adicional de que, aunque el receptor de un mensaje

ritual está recogiendo información simultáneamente a través de una variedad de canales sensoriales diferentes, todas estas diferentes sensaciones equivalen precisamente a un único «mensaje».

Tengo en la mente condensaciones y asociaciones de este tipo cuando digo que, hasta cierto punto, una interpretación de música orquestal proporciona un modelo prototípico útil de lo que sucede en cualquier clase de secuencia ritual.

9. LA INTERPRETACION ORQUESTAL COMO METAFORA DE LA SECUENCIA RITUAL

Lévi-Strauss, que tanto ha contribuido a nuestra comprensión de los modos de comunicación metalingüísticos, constantemente alude a la semejanza estructural entre mito y música. En una afirmación célebre y característicamente opaca, ha declarado que «el mito y la obra musical son como directores de una orquesta, cuyo auditorio se convierte en intérprete silencioso» (Lévi-Strauss, 1970, 17). ¿De qué puede estar hablando?

En cierta forma, simplemente está observando que los emisores y los receptores de los mensajes contenidos en la comunicación cultural son muy a menudo las mismas personas. Cuando participamos en el ritual, «nos decimos» cosas a nosotros mismos. Pero la misma secuencia de conductas puede significar cosas diferentes para personas diferentes. En general, todas las sectas cristianas comparten los mismos mitos y participan en los mismos ritos, pero están apasionadamente en desacuerdo sobre lo que significan.

Pero hay mucho más que esto en la complicadísima metáfora musical de Lévi-Strauss. Una versión simplificada puede ayudarnos a centrar todo el argumento discursivo precedente.

En primer lugar, permítaseme recordar las equivalencias expresadas al final del capítulo 2. Aproximadamente, aunque no exactamente, símbolo/signo = metáfora/metonimia = asociación paradigmática/cadena sintagmática = armonía/melodía. En música, los elementos de la melodía (las notas y las frases individuales tocadas sucesivamente) se enlazan por metonimia; las relaciones de armonía que permiten la trasposición de una frase melódica de un instrumento a otro son relaciones de metáfora.

En segundo lugar, téngase presente la finalidad general

de esta investigación. Estamos intentando comprender el proceso por el que se transmite información entre los seres humanos combinando medios verbales y no verbales. En tal análisis es necesario que empecemos distinguiendo la variedad de canales de comunicación a través de los cuales los mensajes pueden fluir y la variedad de tipos de asociación por los que los elementos del mensaje se pueden combinar. Pero no debemos olvidar que, al final, las impresiones sensoriales que llegan al receptor, a pesar de lo compleja que sea su estructura o lo ambigua y polisémica que sea su implicación, se perciben todas como un mensaje *único.* Además, el mensaje en su totalidad, aunque requiera tiempo para la transmisión, tiene unidad. El final está implícito en el comienzo; el comienzo presupone el final. Lévi-Strauss ha observado que tanto el mito como la música son «máquinas para la supresión del tiempo»; lo mismo se puede decir de la secuencia ritual en general.

Por lo tanto, he aquí mi analogía, que es una modificación de la adoptada por Lévi-Strauss.

Cuando una orquesta interpreta, por ejemplo, una sinfonía de Beethoven, el sistema de comunicación que está en juego es evidentemente muy complejo. Incluye los siguientes elementos:

1. Existe la «partitura completa de la orquesta», preparada originalmente por el mismo Beethoven, pero posteriormente muy reelaborada. Esta es una expresión material de la música «oída» como imágenes sensoriales en la «mente» de Beethoven y transformada después en una pauta compleja de signos en el papel. El texto escrito de la música gira sobre dos ejes:
   i) Horizontalmente, el texto se lee lineal y sucesivamente de izquierda a derecha, describiendo frases melódicas propias de instrumentos concretos.
   ii) Verticalmente, el texto se debe leer sincrónicamente; describe combinaciones armónicas de sonidos que diferentes clases de instrumentos han de producir formando simultáneamente acordes

y frases. Además de estos dos ejes principales, la partitura completa contiene varias instrucciones al director sobre el movimiento y modo propuestos para facilitar su interpretación.

La música en su totalidad se divide en «movimientos», que se relacionan entre sí por asociación más bien estética que manifiesta. Es probable que elementos temáticos de un movimiento aparezcan de forma directa o traspuesta en otro. Para el oyente sensible a la música, cada frase, cada movimiento, y la sinfonía en su totalidad, forman un sistema de unidades interrelacionadas. La interpretación completa puede durar una hora, pero el mensaje se transmite como si todo ocurriera simultáneamente.

2. Además de la partitura completa donde está anotada la música en su totalidad, hay también hojas sueltas de partituras para cada grupo de instrumentos de la orquesta —flautas, oboes, violín primero, violín segundo, trompas, trombones, etc. Cada una de estas partituras adopta la forma lineal «melódica» mencionada en i). Pero el ruido producido por un único instrumento que toca solo no tiene ningún sentido musical. Sólo cuando los instrumentos tocan combinados, siguiendo las órdenes del director expresadas en un lenguaje gestual, la música resulta significativa.
3. Cada instrumentista lee su partitura con los ojos. Pero después transforma las instrucciones que proporciona el texto escrito en movimientos complejos de los brazos, dedos, labios, etc., de acuerdo con las técnicas exigidas por el instrumento particular en cuestión.
4. El director actúa del mismo modo, pero ha de leer la partitura de toda la orquesta a la vez. Ha de pensar simultáneamente en varias dimensiones, manteniendo el flujo lineal de la música en conjunto, como sucesión diacrónica, y las combinaciones armónicas de los diferentes instrumentistas, asegurando que todos ellos «se pongan de acuerdo entre sí».

5. La combinación de los ruidos producidos como resultado de este conjunto de operaciones visuales y manuales surge de la orquesta como una pauta de ondas sonoras. En esta forma llega finalmente a los oídos de los miembros individuales del auditorio, donde se vuelve a transformar en una impresión mental de música que (con un poco de suerte) no es totalmente diferente del «mensaje» que Beethoven quiso transmitir por primera vez.

Este ejemplo puede servir de diferentes maneras como paradigma general de los procesos rituales. En primer lugar, el auditorio de una orquesta está interesado en lo que todos los instrumentistas y el director hacen en combinación. El significado de la música no se ha de encontrar en las «frases» tocadas por los instrumentos individuales, sino en la combinación de tales frases, en sus relaciones mutuas y en la manera en que pautas particulares de sonidos se transforman en formas diferentes pero relacionadas.

Y lo mismo sucede con las actividades expresivas de cualquier tipo. Para fines analíticos puede ser útil distinguir (como he hecho) en cualquier sistema humano portador de mensajes al menos tres clases de elementos, es decir, señal, signo y símbolo; pero en los casos prácticos siempre surge la confusión. Los signos se convierten en símbolos, los símbolos en signos, los signos y los símbolos se disfrazan de señales y así sucesivamente.

Pero obsérvese también el aspecto opuesto del modelo. En la celebración ritual ordinaria definida por la cultura no hay otro «compositor» que los antepasados mitológicos. Las ceremonias siguen una pauta ordenada que se ha establecido por tradición: «ésta es nuestra costumbre». Normalmente, *hay* un «director», un maestro de ceremonias, un sacerdote principal, un protagonista central cuyas acciones proporcionan los marcadores temporales para todos los demás. Pero no hay auditorio separado de oyentes. Los que actúan y los que escuchan son las mismas personas. Participamos en rituales para transmitirnos a nosotros mismos mensajes colectivos.

10. LA BASE FISIOLOGICA DE LOS CONJUNTOS DE SIGNOS/SIMBOLOS

Acabo de señalar que «los signos y los símbolos se disfrazan de señales». He citado en el capítulo 4 un ejemplo referente al perro de Pavlov, pero ahora quiero reconsiderar un poco más la cuestión.

Puesto que las señales son parte de nuestra naturaleza animal, es evidente que son los componentes más básicos de nuestro sistema de comunicación. Los dispositivos culturales, por muy complejos que sean, siempre han de fundamentarse en bases ideológicas. Pero, aunque algunos de los mecanismos señalizadores que se manifiestan en las reacciones físicas del cuerpo humano son bastante claros, hay una importante controversia sobre otros y sobre dónde finaliza el «instinto» y comienza la «cultura».

Sonreír, llorar, reír, forman parte, de un modo universal, del inventario de la conducta infantil. Besar parece ser una variante de mamar. La erección del pene es una reacción del varón adulto a estímulos eróticos de diferentes clases. Los movimientos del ojo y del párpado indican reconocimiento. La cólera, el miedo, la vergüenza, son descripciones de «emociones», que son un reflejo psicológico de reacciones físicas que es probable que sean comunes a todas las especies.

En circunstancias adecuadas, casi todas estas reacciones automáticas pueden emplearse para transmitir mensajes reconocidos por la cultura. Por ejemplo, según las convenciones inglesas, llorar «significa» tristeza, reír «significa» alegría, un beso «significa» amor. Pero estas asociaciones conscientes no son universales humanos y, a veces, el significado como símbolo/signo de una acción se puede separar completamente de la respuesta a la señal a la que se refiere.

Por ejemplo, el lloro formalizado forma parte con mucha frecuencia de la conducta correcta de las plañideras en un funeral. Pero las plañideras oficiales no son necesariamente los individuos de los que uno podría esperar que estuvieran emocionalmente afectados. En efecto, en algunos casos, «los que lloran» son profesionales meramente contratados y sin ninguna relación con el fallecido. También llorar y reír pueden formar parte del mismo contexto; en una boda china se espera que los parientes de la novia indiquen su pérdida con lágrimas, mientras los parientes del novio indican su alegría riendo.

Aquí surge otra complicación, y es que la exhibición de la emoción generalmente está sometida a los tabúes más severos, de manera que lo que se manifiesta externamente puede ser completamente diferente de lo que se siente. Además, lo que se siente a su vez puede ser ambiguo.

Un ejemplo notable de esta cuestión lo proporciona *Rivers of sand*, un film etnográfico reciente sobre los hamar de Etiopía, dirigido por Robert Gardner. El tema principal del film es la exagerada sujeción económica de las mujeres casadas a sus maridos. A la sujeción se le da expresión simbólica cuando, en diferentes situaciones rituales, hombres jóvenes azotan a sus mujeres potenciales con gran severidad. El film proporciona ejemplos de este tipo de azotes, pero es totalmente evidente que está implicado un fuerte elemento erótico sadomasoquista. Las muchachas experimentan una visible excitación en su sumisión dócil a la brutalidad.

Esta misma clase de ambigüedad se aplica a todas las respuestas físicas. Todos los seres humanos tienen los mismos tipos de músculos y el mismo tipo de fisiología. Los consiguientes gestos y movimientos de miembros que podemos hacer intencionadamente son un residuo de nuestro pasado evolutivo prehumano, cuando sólo se hacían sin intención alguna. Cuando empleamos partes de nuestro cuerpo para hacer gestos voluntarios, necesariamente hemos de arreglárnoslas con lo que tenemos. Nuestros posibles movimientos están limitados por nuestra dotación biológica, de manera que, hasta cierto punto, cualquier movimiento

(o falta de movimiento) controlado se disfraza como una respuesta biológica automática, una señal natural. Y está claro que a todo movimiento o falta de movimiento de este tipo se le *puede* atribuir un significado. Pero no siempre sucede así; ni el significado atribuido es siempre el mismo.

Por ejemplo, los movimientos de cabeza a menudo indican «asentimiento» o «negación». Pero donde un inglés inclinaría su cabeza hacia adelante, algunos asiáticos echarían su cabeza hacia atrás, mientras que otros moverían la cabeza de un lado para otro en un eje horizontal.

En este caso, todo lo que se puede decir es que si hay un gesto corporal particular que signifique «sí», siempre existirá algún otro gesto más o menos semejante que signifique «no» (por ejemplo, en inglés, los movimientos de cabeza son: «inclinación» = sí; «meneo» = no). Pero hay dos generalizaciones más amplias que se pueden derivar de las raíces biológicas del simbolismo potencial del cuerpo.

En primer lugar, cualquier músculo que se pueda contraer, también se puede relajar; *todos* los movimientos son potencialmente binarios; si doy un paso hacia adelante, también lo puedo dar hacia atrás.

En segundo lugar, el cuerpo humano es imperfectamente simétrico. Tomando el ombligo como centro, los brazos «corresponden» a las piernas, los genitales a la cabeza, el lado izquierdo al lado derecho. Pero estas díadas emparejadas se contraponen, no son idénticas; no puedo poner un guante de la mano derecha en mi mano izquierda. Las partes superior e inferior del cuerpo, el lado derecho y el izquierdo estan, por lo tanto, especialmente adaptados a la representación de ideas relacionadas pero opuestas, por ejemplo, *bueno/malo*, y así sucede en efecto, aunque no universalmente.

Todo esto ilustra una vez más el principio fundamental al que insisto en volver. *Los indicadores en los sistemas de comunicación no verbales, al igual que los elementos sonoros en la lengua hablada, no tienen significación aislados, sino sólo como miembros de conjuntos. Un signo o símbolo sólo adquiere significación cuando se le diferencia de algún otro signo o símbolo opuesto.*

11. CARTOGRAFIA: EL TIEMPO Y EL ESPACIO COMO REPRESENTACIONES RECIPROCAS

Un ejemplo del principio general formulado al finalizar el capítulo 10 es un mapa normal del ejército.

De acuerdo con la terminología del capítulo 2, el mapa en su totalidad es un *icono*. Sirve de descripción metafórica del terreno y emplea diferentes dispositivos de «semejanza planeada»; por ejemplo, una «curva de una carretera» corresponde a una «curva de una línea» en el mapa.

Sin embargo, este tipo de mapa es también una representación metafórica del tiempo. Puedo utilizarlo para elaborar itinerarios, no sólo para tener una lista de los lugares por los que debo pasar para ir de la localidad A a la localidad B, sino también para poder determinar el intervalo de tiempo que voy a experimentar en el curso de tal acción.

En estos aspectos, cada mapa debe considerarse como una unidad, pero el mapa en su totalidad sólo puede ser interpretativo si, en primer lugar, nos familiarizamos con el significado mutuo de varias docenas de signos convencionales que forman pautas sobre el papel.

Todo esto constituye un proceso complejo y, teniendo presente que los signos individuales *no* se disponen en sucesión lineal como las letras en la página impresa que tiene ante sí el lector, o como las notas de una partitura musical, puede parecer bastante extraordinario el que podamos interpretar de alguna manera el mapa. Sin embargo, el trazado e interpretación de mapas bidimensionales es casi universal en la humanidad, mientras que la lectura y escritura de documentos dispuestos en forma lineal es una tarea especial vinculada a un alto nivel de sofisticación social y técnica.

La explicación de esta aparente paradoja radica en lo que ya se ha dicho en el capítulo 7. Todo nuestro medio social es semejante a un mapa.

Cada vez que los seres humanos construyen una vivienda o hacen el trazado de un asentamiento, lo hacen con una forma geométricamente ordenada. Esto parece ser tan «natural» al hombre como su capacidad de hablar. *Necesitamos* orden en nuestro medio.

Esta oposición entre cultura humana y naturaleza es muy sorprendente. La naturaleza visible, salvaje, es una mezcolanza de curvas fortuitas; no contiene ninguna línea recta y pocas formas geométricas regulares de cualquier tipo. Pero el mundo domesticado, artificial, de la cultura está lleno de líneas rectas, rectángulos, triángulos, círculos, etcétera.

De ello se desprende que la misma oposición entre «topografía artificial "geométrica"» y «topografía natural fortuita» es un signo metonímico de la oposición general más amplia entre cultura y naturaleza.

Pero el ordenamiento de la cultura humana no es simplemente una disposición topográfica estática de cosas artificiales, también es una progresión dinámica de acontecimientos fragmentados, temporales, cada uno de los cuales se asocia con una localización particular en el espacio artificial. Dormir, lavarse, cocinar, comer, trabajar, no son sólo actividades determinadas socialmente, que tienen lugar en diferentes momentos de un orden predecible, son también actividades realizadas en diferentes lugares que se relacionan entre sí en conjuntos predecibles. Cada lugar tiene una función específica protegida por el tabú; la defecación en la cocina es tan sacrílega como cocinar en el cuarto de baño.

Todo esto se relaciona con varias distinciones cargadas de jerga que hice con anterioridad.

Al comienzo del capítulo 2 distinguía entre *acciones técnicas* (cosas hechas) y *acciones expresivas* (cosas dichas), y posteriormente, en los capítulos 4 y 6, cuando distinguía *señal* de *indicador*, subrayaba lo siguiente:

a) los *indicadores* son estáticos; las *señales* son dinámicas;
b) las *señales* implican secuencias temporales de causa

y efecto, mientras que los *indicadores*, aunque puedan requerir tiempo para su transmisión, se relacionan con mensajes que no tienen ninguna dimensión temporal;

c) las *ceremonias mágicas* son indicadores que se disfrazan de señales, ya que pretenden ser mecanismos automáticos de causa y efecto.

Pero las acciones técnicas son también «secuencias temporales de causa y efecto, y, como quedó claro en mi discusión del punto de vista de Frazer sobre la magia (capítulo 6), es muy fácil confundir la ceremonia mágica expresiva, que se disfraza de señal, con una acción que pretende ser técnica.

De esto se desprenden ciertas generalizaciones. Los rasgos topográficos materiales (tanto artificiales como naturales) del espacio en el que tienen lugar las celebraciones rituales —es decir, edificios, senderos, bosques, ríos, puentes, etc.— constituyen un conjunto de *indicadores* de distinciones metafísicas tales como: este mundo/otro mundo, profano/sagrado, estatus inferior/estatus superior, normal/anormal, vivo/muerto, impotente/potente.

Pero las mismas celebraciones rituales, por ser dinámicas, deben considerarse como *señales* que automáticamente desencadenan un cambio en el estado (metafísico) del mundo.

En tales celebraciones, el cambio de los individuos de un lugar físico a otro y la sucesión en que tales cambios se realizan forman parte del mensaje; son representaciones directas de «cambios en la posición metafísica».

Las sucesiones pueden formar parte del mensaje en más de un aspecto, pero una posibilidad obvia es transformar la sucesión en jerarquía; por ejemplo, quien encabeza una procesión es el primero en la jerarquía social. Sin embargo, las metáforas de orden jerárquico no son siempre tan simples.

12. ORDEN JERARQUICO Y ORIENTACION

Cualquier clasificación en la que las clases se ordenen en la sucesión 1, 2, 3 ..., implica una ordenación potencial de las categorías. La primera clase no es sólo diferente de la segunda clase, es mejor.

Hacemos este tipo de distinciones cualitativas en todos los campos. X puede diferir de Y porque es «mejor», «más grande», «más rápido», «más caro», «más poderoso», «más viejo», etc. En tales afirmaciones cualitativas puede ser difícil decidir dónde finaliza la descripción y comienza la expresión simbólica. Si le dicen a un antropólogo en Nueva Guinea que «fulano es un gran hombre», ¿debe deducir que «fulano» es físicamente grande y poderoso o que es un líder político, o ambas cosas a la vez?

Las metáforas cualitativas no son universales humanos, pero, al igual que los distintos contextos culturales, son frecuentemente muy semejantes. Los políticamente influyentes son «superiores» y, por lo tanto, se sientan «más arriba». Pero sentarse «más arriba» puede significar que la silla está sobre una tarima, o puede significar que la silla está en un extremo de la mesa antes que en otro.

La etiqueta puede exigir que las personas de estatus «inferior» se postren en el suelo o inclinen la cabeza en presencia de sus «superiores», pero igualmente puede exigir que los inferiores se pongan en pie cuando los superiores se sientan. Todas estas permutaciones emplean el mismo conjunto de distinciones arriba/abajo que sirven de metáforas, pero la configuración de todo el sistema no se puede predecir de antemano. Igualmente, el orden en que los individuos caminan en una procesión ceremonial casi siempre tiene relación con su estatus relativo, pero en algunas procesiones las personas de estatus más alto van delante, mientras que en otras van detrás.

Un conocimiento de las simetrías y asimetrías del cuerpo humano y del espacio topográfico se ha introducido en tales codificaciones. Mi mano izquierda es semejante y diferente a la vez de mi mano derecha; el eje «fijo» norte/sur del mundo exterior es semejante y diferente a la vez del eje «móvil» este/oeste que indica el camino de los cuerpos celestes. En la transformación metafórica de tal conocimiento, la astronomía y el destino humano y el ordenamiento de la sociedad forman parte de un conjunto único.

Si el terreno natural deja de proporcionar un centro visible en el que todas las cosas puedan anclarse, la cultura puede fácilmente producir un sustituto. Por ejemplo, la mayor parte de Mongolia es una monótona llanura; las redondas tiendas de fieltro de los habitantes son estructuras móviles, fácilmente desmontables. Tradicionalmente, cada tienda se orientaba precisamente con la entrada hacia el sur. El espacio dentro de la tienda se dividía en una cuadrícula compleja, este/oeste, norte/sur, de manera que las actividades sociales, técnicas o rituales, predecibles con exactitud, se llevaran a cabo en cada parte del espacio volumétrico de la tienda.

La rigidez de esta pauta, por la que el rango y el estatus y el sexo de un individuo determinaban con exactitud el espacio que debía ocupar, fue observada por viajeros europeos incluso en el siglo XIII, y con ciertas modificaciones el sistema todavía perdura actualmente incluso bajo el régimen soviético. Si preguntamos: «Pero ¿por qué las personas han de comportarse así?», la respuesta puede ser que todos los seres tienen una profunda necesidad psicológica del sentimiento de seguridad que produce saber dónde se está. Pero «saber dónde se está» es una cuestión vinculada a la posición social tanto como a la territorial.

Así, trazamos planos del espacio social utilizando el espacio territorial como modelo. En tales prácticas, cuanto más monótono sea el contexto del espacio territorial real más rígido y artificial debe ser el modelo.

El simbolismo de orientación que ha recibido más atención desde un punto de vista comparativo es aquel según el cual la mano izquierda es «siniestra», «torpe» (anormal

en cierto sentido, mala, sucia, pero también quizás «sagrada»), mientras que la mano derecha es «buena», correcta», «normal», «profana» (véase Needham, 1973). Este tipo de distinciones son ciertamente muy comunes, pero deben tratarse con precaución generalizaciones excesivamente simplificadas de la cuestión. La izquierda en política sólo aparece «siniestra» si las propias inclinaciones políticas se sitúan a la derecha. ¡Sin embargo, todavía hay países, como el mío, donde es correcto conducir por la izquierda!

13. EJEMPLOS DE CODIFICACION BINARIA

En el capítulo 2 di por supuesto que «todas las diferentes dimensiones no verbales de la cultura [...] se organizan en conjuntos estructurados para incorporar información codificada [...]» (p. 15) y he insinuado repetidamente una estrecha analogía entre, por ejemplo, las convenciones culturales que determinan el uso de ropas y las reglas gramaticales y fonológicas que rigen la pauta de las expresiones verbales. En especial he reiterado el *leitmotiv* que he expresado al finalizar el capítulo 10: «un signo o símbolo sólo adquiere significación cuando se le diferencia de algún otro signo o símbolo como miembros de conjuntos».

Ahora voy a examinar con más detalle algunos ejemplos prácticos, aunque muy breves y superficiales, de esta fórmula. Pero permítaseme ser claro; estos ejemplos tan sólo pretenden ser ilustraciones aproximadas de aquello de lo que he estado hablando. Reléase lo que he dicho de los hechos etnográficos en mi introducción. Si quiere comprender la fuerza real del argumento, el lector debe buscar por sí mismo otros ejemplos más complejos.

a) *Los vestidos*

Fuera de contexto, las prendas de vestir no tienen «significado»; pueden amontonarse en un cajón como las letras que un tipógrafo usa para elaborar una página, pero, cuando se agrupan en conjuntos para formar un uniforme, constituyen distintivos característicos de roles sociales específicos en contextos sociales específicos. Macho y hembra, criatura, niño y adulto, señor y criado, novia y viuda, soldado, policía, juez del tribunal supremo, todos pueden ser reconocidos inmediatamente por la ropa que llevan.

La mayor parte de tales roles son inestables y, como vimos en el capítulo 7, nuestro paso de un estatus social a otro se desarrolla mediante una serie de saltos discontinuos. Con mucha frecuencia marcamos tales cambios de estatus mediante cambios en el vestido. La manera de realizar tales cambios está muy relacionada con mi tema.

La teoría general de los ritos de paso (*rites de passage*) que marcan el paso de los individuos a través de las divisorias sociales se discutirá posteriormente en el capítulo 17. Aquí sólo quiero hacer la observación de que, al iniciarse el rito, *todos* los participantes, casi siempre, «se visten de ceremonia», es decir, se ponen en primer lugar los vestidos fuera de lo corriente, de modo que podamos ver que existen divisorias sociales («el contexto pertinente»). Después, en el transcurso de la ceremonia los *iniciados*, que experimentan un cambio de estatus, se quitan o se ponen vestidos especiales que marcan un cambio de estatus.

Para que este tipo de comportamiento inusual con la vestimenta sirva para transmitir información significativa, los vestidos en cuestión deben estar muy estandarizados y ser fácilmente reconocidos. Pero una vez que un uniforme particular se asocia habitualmente con un rito particular, o con un cargo social particular asociado con este rito, entonces cualquier parte característica del uniforme puede emplearse como signo metonímico del rito o del cargo.

Ya he mencionado algunos ejemplos: «una corona representa a un rey», «una mitra representa a un obispo». Pero cuando un vestido caracteriza al portador, no sólo dice lo que es; también, por implicación, dice lo que no es. Cuando los vestidos son muy semejantes, pero se oponen en un rasgo único, esta cualidad binaria se vuelve explícita: novia: viuda::blanco:negro.

He aquí un ejemplo muy trivial del mismo uso que pone de manifiesto el principio lógico implicado.

Hasta muy recientemente fue una práctica común en ciertos sectores de la sociedad inglesa contemporánea marcar la tarjetas de invitación a una cena con uno de tres indicadores de formalidad. «Corbata blanca» significaba «muy formal». Se esperaba que los varones se pusieran una camisa

blanca con pechera almidonada, corbata blanca y chaqueta negra, aunque personas eminentes, como los obispos, pudieran ponerse una vestimenta más suntuosa. «Corbata negra» significaba «semiformal». Se esperaba que los varones se pusieran un esmoquin, camisa sin almidonar y algún tipo de lazo. ¡Este nunca podía ser blanco, pero no era necesario que fuera negro! «Vestido informal» significaba lo que la expresión indica.

Las tarjetas de invitación así consignadas transmiten una cantidad sustancial de información socialmente significativa con medios muy económicos. Toda la información está concentrada en dos distinciones:

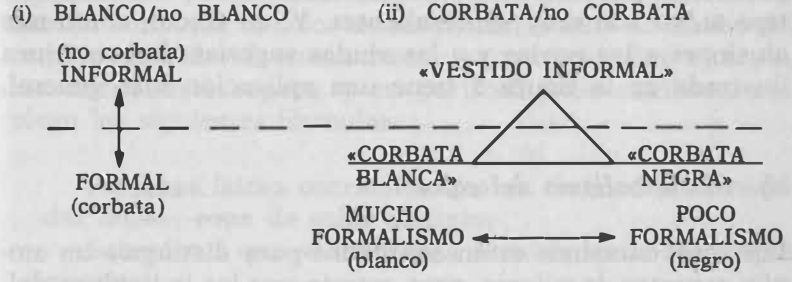

Fig. 5.

Tales sistemas de mensajes operan de la siguiente manera. En primer lugar debemos conocer de antemano qué parámetros están implicados, es decir, sobre qué versa el mensaje. En este caso versa sobre «formalismo».

Si después tenemos dos indicadores, P y Q, que forman parte de un conjunto, podemos preguntarnos primero: respecto al parámetro dado, ¿pertenecen P y Q a la misma categoría o no? Hay dos respuestas posibles: o $P=Q$ o $P\neq Q$.

Si $P \neq Q$, podemos entonces pasar a plantear otra cuestión; por ejemplo: respecto al parámetro dado, ¿P es mayor que Q o no? Una vez más sólo se ofrecen dos respuestas posibles, y así sucesivamente.

Los ordenadores digitales operan precisamente con este

principio. Se procesa toda la información haciendo series de preguntas en las que sólo caben dos respuestas posibles: SI/NO. Si se tienen tiempo suficiente y máquinas, se puede resolver cualquier problema «lógico» mediante este tipo de procedimientos que trituran los números.

Los cerebros humanos no son ordenadores digitales, y el pensamiento humano no se puede analizar como si fuera el programa de un ordenador. Sin embargo, en algunos aspectos y en algunas circunstancias, los productos de la acción expresiva (por ejemplo, secuencias del ritual, textos mitológicos, poemas, partituras musicales, estilos de arte) muestran una estructura notablemente semejante a la información salida de un ordenador digital, y cuando pretendemos descodificar tales sistemas portadores de mensaje normalmente encontramos que las distinciones binarias del tipo SI/NO son muy sobresalientes. Y, en efecto, como mis alusiones a las novias y a las viudas sugerían, la estructura ilustrada en la figura 5 tiene una aplicación más general.

b) *El simbolismo del color*

Los seres humanos están adaptados para distinguir un amplio espectro de colores, pero, puesto que los individuos daltonianos no resultan muy afectados por serlo y puesto que la mayoría de los colores que podemos distinguir sólo se presentan en la naturaleza muy raramente, la función precisa de nuestro sentido del color no es clara.

Tenemos respuestas directas a las señales de luz y de oscuridad; por ejemplo, el ojo se acomoda para «ver en la oscuridad». Pero qué actividades consideramos adecuadas para la oscuridad (por ejemplo, dormir, hacer el amor [?]) es algo determinado por la cultura antes que por la naturaleza.

Es posible que las primeras experiencias de la niñez puedan «troquelar» actitudes emocionales particulares hacia colores concretos. La leche y el semen son blancos, la sangre es roja, las heces son marrones. Tanto la sangre como las heces se vuelven negras con el tiempo. Estos productos

corporales tienen importancia personal para todo individuo, y todos ellos son elementos que aparecen repetidamente en la codificación simbólica de las distinciones de color. Pero no parece que haya universales. Ciertamente es muy común encontrar que el *rojo* se utilice como un signo de *peligro*, lo cual puede derivarse de rojo = sangre. Pero *rojo* también se asocia con mucha frecuencia con *alegría*, lo cual podría provenir de rojo = sangre = vida. Igualmente, hay muchas cadenas de asociación por las que blanco/negro = = bueno/malo, pero a veces «lo negro es hermoso». Por ejemplo, entre los lolo de la China occidental los aristócratas se distinguían de los siervos como «huesos negros» frente a «huesos blancos», no al revés.

Puesto que el color del cuerpo visible puede cambiar rápidamente por la vestimenta o por la pintura y el cambio es sólo temporal, el color es un distintivo muy adecuado del cambio de rol y frecuentemente se usa así. Por ejemplo, los cristianos europeos, y en particular los católicos, emplean las siguientes fórmulas:

Personas laicas corrientes que se dedican a actividades laicas: ropa de color distinto.

Sacerdotes que se dedican a actividades laicas: ropas negras.

Sacerdotes que participan en ritos religiosos: vestimentas blancas.

Una novia (es decir, una mujer que va a casarse): vestido y velo blancos.

Una viuda (es decir, una mujer que deja el matrimonio): vestido y velo negros.

Es evidente que los mensajes tratan «de» lo sagrado y la pureza. Las distinciones de color se pueden representar, como antes, en la figura 6.

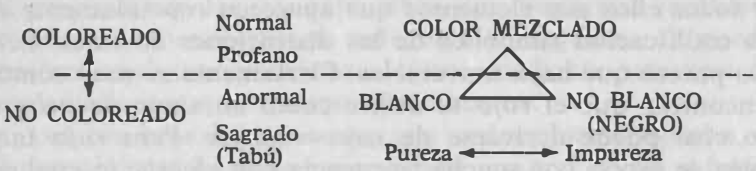

Fig. 6.

Las mismas distinciones se pueden encontrar en otras culturas, incluso en el mismo tipo de contexto social, pero organizadas de distinta manera. Por ejemplo, en la China tradicional la novia se vestía con colores rojos y verdes vivos, la viuda con cáñamo crudo y la mujer ordinaria de la clase trabajadora con azul-negro (añil). En las islas Trobriand de la Melanesia, descritas por Malinowski, la novia se ponía una falda de hierba decorada con colores vivos, la viuda una falda de hierba ennegrecida con hollín y la mujer trabajadora ordinaria una simple falda cruda y sin color. En cualquier caso, es el *conjunto* de oposiciones lo que requiere interpretación, no el uso particular del color.

Igualmente, la túnica amarilla y la cabeza rapada del monje budista contrastan deliberadamente con la túnica blanca y la cabeza parcialmente rapada del sacerdote brahmán, contrastando ambos con el cuerpo cubierto de ceniza y la larga cabellera del médium espiritista indio.

Una vez más, la cuestión más general es que los símbolos aparecen en conjuntos, y que el significado de los símbolos particulares se debe encontrar en su oposición con otros símbolos antes que en el símbolo como tal. Pero existe otra cuestión, y es que los símbolos individuales tienen estratos de significación que dependen de qué cosa se opone a qué cosa. Tomemos el caso del empleo de cáñamo crudo en el luto de primer grado en la China. Si se lo pone una viuda contrasta muy claramente con los colores alegres apropiados a una boda; si se lo pone un hombre o una mujer en un funeral forma parte de un código elaborado que distingue los estatus relativos de toda la variedad de parientes del fallecido (Wolf, 1970).

Puesto que todos los objetos del mundo externo visible poseen atributos de color, la diferencia de color es siempre un medio disponible para clasificar. Pero una variedad indefinidamente grande de cosas pertenecerán a cualquier clase de color, por lo que las metáforas sociales de color son siempre potencialmente polisémicas. Incluso cuando es evidente que el color de alguna cosa tiene un significado simbólico, nunca podemos estar seguros de cuál es. Cada caso debe ser investigado en su contexto particular.

Los extensos análisis de Victor Turner sobre el simbolismo del color entre los ndembu de Africa central (Turner, 1967) demuestran este punto con gran detalle, pero lo que sigue es un ejemplo que se relaciona con lo que acabo de decir.

De acuerdo con la tradición consignada en los textos sagrados budistas, la túnica del monje es amarilla (en vez de, digamos, roja o verde) para recordar al portador que Buda enseñó a sus discípulos a seguir una vida de pobreza tan total que deberían vestirse únicamente con los harapos recogidos de los cadáveres. Aquí, la asociación es «amarillo = muerte», y hay otras muchas situaciones en las que, en el Ceilán budista, el monje es visto como «un símbolo de la muerte».

Pero en una importante ceremonia anual conocida como *kaṭhina,* en la que a los monjes les ofrecen nuevas túnicas sus feligreses, hay una asociación tradicional explícita entre el amarillo de la túnica y el amarillo de la cosecha madura de arroz. En este caso podría parecer, a primera vista, que «amarillo = vida», y la *kaṭhina* es ciertamente una celebración más alegre que triste. Esta interpretación parece reforzarse cuando sabemos que la categoría verbal *dhātu* significa tanto grano de semilla como semen, como el mismo término latino *semen.*

Sin embargo, esta última asociación es también ambigua, porque un tercer significado del término *dhātu* es «los huesos reliquia de un monje fallecido», volviendo, por lo tanto, otra vez al punto de vista teológico de los budistas sobre la vida y la muerte como alternancia y a la doctrina de la transmigración de las almas con la analogía de que la reden-

ción futura brota de las reliquias enterradas, así como las cosechas futuras brotan de la semilla enterrada.

Hemos recorrido un largo camino más allá del simbolismo del color, pero la cuestión de los referentes polisémicos alternativos ilustra un principio general. En contextos sociales, y especialmente religiosos, prácticamente nunca sucede que la díada de la comunicación (A representa a B) se pueda interpretar de una manera directa y única. A empieza como una idea metafísica incoada en la mente (p. 51); adquiere forma física manifiesta con el proceso de representación descrito en el capítulo 8. Pero en esta fase la forma manifiesta se enlaza constantemente por metonimia y por metáfora con toda una serie de referencias subsidiarias, que pueden ser pertinentes (o no) para el «significado» global social o teológico.

c) *El cocinado de los alimentos*

Los seres humanos, como los demás animales, pueden subsistir de alimentos crudos, y en parte así lo hacen. Pero también cocinan sus alimentos, y además los cocinan y los sirven con una gran variedad de estilos. Con gran penetración, Lévi-Strauss ha observado que estos comportamientos son expresivos, así como técnicos. En primer lugar sugiere que cocinamos nuestros alimentos para demostrar que somos hombres civilizados y no animales salvajes, y después, que distinguimos estilos de cocinar y preparar los alimentos como distintivos de acontecimientos sociales de acuerdo con un código binario sistemático. «El triángulo culinario» de Lévi-Strauss es del mismo tipo general que el de la figura 5, aunque mucho más complejo. Para detalles, el lector debe consultar el propio análisis de Lévi-Strauss, que ha aparecido en varios lugares (Lévi-Strauss, 1966 b), o mi propio resumen (Leach, 1970). En la práctica es probable que la codificación esté menos estandarizada de lo que originalmente parecía sugerir Lévi-Strauss, pero naturalmente hay «algo de ello». *Hacemos* uso de la consumición de diferentes clases de comida y bebida, especialmente prepara-

das y servidas, como distintivos prototípicos de acontecimientos sociales particulares, y la manera de realizar esto en cualquier contexto cultural determinado se estructura naturalmente de una manera sistemática.

Casi cualquier clase de ceremonial en cualquier lugar implica comer y/o beber en algún momento de la ceremonia, y la clase de comida y bebida exigidas nunca es casual. Animales que se comen vivos, animales que se comen muertos, alimentos preparados sin cocinar, alimentos preparados cocinados, son componentes importantes en casi todo sistema de intercambio de bienes determinado ritualmente. Platos especiales, como las «tartas nupciales» o el «pavo asado con mermelada de arándanos», tienen asociaciones especiales, fácilmente reconocidas, con acontecimientos particulares.

Todo esto es bastante claro en cualquier estudio riguroso de cualquier texto etnográfico detallado. La contribución de Lévi-Strauss ha consistido en sugerir que oposiciones binarias tales como crudo/cocido, cocido/asado, asado/hervido, hervido/ahumado constituyen rasgos distintivos de un código y que se emplean como tales en la celebración ritual y en la mitología. Es un punto discutible si esto es siempre así, pero Lévi-Strauss ha demostrado de forma convincente que ciertamente a veces es así. Esta es una manera de *poder* dar expresión material a las ideas incoadas en la mente, y una vez que se determina esto, la estructuración del comportamiento referente al alimento en todos sus aspectos toma un nuevo tipo de interés.

d) *Mutilaciones corporales*

Los cambios de estatus se indican muy frecuentemente mediante mutilaciones corporales. Las más comunes son la circuncisión de los varones, la cliterectomía en las hembras, el rapado de la cabeza, la extracción de dientes, la escarificación, el tatuaje, la perforación de la oreja.

A cierto nivel tales costumbres tienen la misma consecuencia que un cambio de vestimenta; una nueva apariencia

externa visible es un distintivo de un nuevo estatus social. Entre las aquí enumeradas, el rapado de la cabeza tiene la característica peculiar de que es reversible; el cabello volverá a crecer tras haber sido cortado, por lo tanto esto es especialmente apropiado como metáfora de la inversión del tiempo social que se exige en los ritos de paso (capítulo 7). Por ejemplo, una viuda puede rapar su cabeza cuando entra en el estado de luto, y dejarlo crecer de nuevo cuando vuelve a la vida normal. Por contraposición, es muy probable que las mutilaciones irreversibles marquen fases permanentes en el proceso de madurez social; por ejemplo, el varón sin circuncidar es socialmente un niño; el varón circuncidado es socialmente un adulto.

La mayor parte de las mutilaciones implican la supresión de una parte de los límites corporales (prepucio, clítoris, cabello, dientes...), y el rito de la supresión es considerado ordinariamente como una purificación. Aquí la lógica de la situación está relacionada con lo dicho con anterioridad (capítulo 7) sobre la ambigüedad de los límites y su asociación con el tabú.

Mary Douglas hace suyo en esta cuestión el elegante aforismo de lord Chesterfield: «La suciedad es lo que está fuera de lugar.» La tierra del jardín es sólo tierra; es algo normal en su lugar normal. La tierra en la cocina es *suciedad;* es algo que está fuera de lugar. Cuanto más claramente definimos nuestros límites, más conscientes somos de la suciedad que ambiguamente ha pasado al lado inadecuado de la frontera. Los límites se ensucian por definición, y consagramos mucho esfuerzo a mantenerlos limpios, precisamente para poder tener confianza en nuestro sistema de categorías.

Tanto la arqueología como la etnografía comparativa muestran muy claramente que, en toda la historia y en el mundo entero, sociedades humanas de todo tipo han concedido enorme importancia ritual a los umbrales y puertas de entrada. Los aspectos militares de la cuestión son muy marginales; la elaboración de puntos de entrada es sociopsicológica. Los individuos entran y salen a través del umbral, pero es fundamental para nuestra seguridad *moral* que esto no cree confusión sobre la diferencia entre el interior

y el exterior. Debe haber una discontinuidad física, limpia y prodigiosa.

Pero este principio que aquí se aplica al espacio territorial vale igualmente para el espacio social y el tiempo social.

Cuando trazamos una distinción social entre un niño y un adulto, el límite es artificial; no hay ningún punto biológico de discontinuidad, por lo tanto debemos trazar uno. El acto de violencia, la mutilación física del cuerpo, marca un punto de ruptura, un umbral, un punto de entrada. Entonces resulta lógico declarar que lo que se le quita al cuerpo es «lo que está fuera de lugar», lo que es sucio. Mediante su supresión, la pureza de nuestras categorías sociales ha sido conservada, el cuerpo mutilado ha quedado limpio.

La oposición limpio/sucio tiene profundas raíces psicológicas. Cada niño, cuando desarrolla una conciencia de identidad, necesariamente se interesa en la cuestión «¿Qué soy yo?», «¿Dónde está mi propio límite?». Las excreciones del cuerpo humano presentan una dificultad particular. «¿Mis heces, mi orina, mi semen, mi sudor, forman o no parte de mí?» Por analogía con lo que acabo de decir, los orificios del cuerpo humano constituyen puertas de entrada, y todas las excreciones están «fuera de lugar», al igual que los derivados de la mutilación ritual. Por lo tanto, lógicamente deben convertirse en foco de tabú. Y, en efecto, así sucede. En la mayor parte de las sociedades, como en la nuestra, los productos corporales como los que he indicado son el prototipo de la «suciedad».

Pero hay una paradoja incrustada en tales formulaciones. Los individuos no viven en la sociedad como individuos aislados con límites bien delimitados; existen como individuos interrelacionados en una red de relaciones de poder y dominio. En este sentido, el poder reside en la zona de contacto entre los individuos, en límites ambiguos. La paradoja lógica es que i) sólo puedo estar completamente seguro de lo que soy si me limpio de toda suciedad limítrofe, pero ii) un «yo» completamente limpio, con ninguna suciedad limítrofe, no tendría relaciones de contacto con el mundo exterior o con otros individuos. Semejante «yo» es-

taría libre del dominio de los demás, pero a su vez sería completamente impotente. La inferencia es la oposición:

limpio/sucio = impotencia/potencia

y, por lo tanto, que el *poder está localizado en la suciedad.*

Esta paradoja es responsable de una gran variedad de prácticas religiosas y de la tendencia, que encontramos por todas partes, a atribuir la santidad *tanto* a la conducta ascética *como* a la extática. Esta distinción es considerada posteriormente en el capítulo 16.

e) *Ruido y silencio*

La discusión precedente de la suciedad y potencia de las excreciones corporales tiene consecuencias en nuestra comprensión del valor ritual del ruido. Ruidos infantiles preverbales —gritar, balbucear y, sobre todo, peerse— son una especie de excreciones; provienen del interior del cuerpo y terminan fuera de él. Constituyen un foco sobresaliente de tabú.

Esta clase de ruidos forman parte de la naturaleza y sirven para marcar el límite entre «yo» y el mundo exterior. Por lo tanto, parece significativo que la cultura haya llegado a usar repetidamente el ruido artificial precisamente con la finalidad de marcar este mismo tipo de límites. El toque del tambor, el sonido del cuerno, el golpear de los cimbales, los disparos y petardos, el tañido de las campanas, las ovaciones organizadas, etc., se emplean normalmente como distintivos de límites temporales y espaciales, pero estos límites son tanto metafísicos como físicos.

Los toques de corneta y el tañido de la campana indican la hora del día; las fanfarrias de trompeta indican la entrada de personas importantes; los disparos y petardos son distintivos característicos de cortejos fúnebres y bodas; el final del tiempo lo marcará la Trompeta Final; el trueno es la voz de Dios. Por lo tanto:

ruido/silencio = sagrado/profano.

Este tipo de fórmulas generales plantea problemas sobre los universales humanos. ¿Hay algunas características su-

perficiales de la cultura que se den en todas partes? Sospecho que la respuesta a esta cuestión es «no». Aun cuando algunas relaciones estructuradas entre los elementos culturales son muy comunes, siempre es probable que existan casos particulares en los que los valores se inviertan. Por ejemplo, Bauman (1974) ha indicado que es un dogma fundamental de la teología cuáquera que Dios se comunica directamente con cada individuo devoto que esté dispuesto a permanecer en silencio y esperar la inspiración divina. Entonces aquí, en el caso de los cuáqueros:

silencio/ruido = sagrado/profano.

La observación que acabo de hacer vale para todos los ejemplos de codificación binaria que se han mencionado en este capítulo. Cualquier «*bit*» de información cultural que se transmite mediante la oposición binaria X/Y (por ejemplo, blanco/negro) podría también fácilmente transmitirse mediante la oposición binaria Y/X (negro/blanco), y puesto que todas las asociaciones metafóricas son en último análisis arbitrarias, siempre es probable que cualquier oposición significativa particular que aparezca en un contexto etnográfico se invierta en algún otro.

Tales inversiones pueden ser significativas. Muy a menudo una costumbre local no se organiza simplemente sobre la base de que «nosotros, las personas X, hacemos cosas de diferente manera que ellos, las personas Y», sino sobre el principio «las costumbres de nosotros los X son correctas; esa gente repugnante, los Y, que viven al otro lado del valle, son claramente bárbaros, ¡lo hacen todo al revés!».

La cuestión de si una comunidad tribal particular incinera o inhuma a sus muertos, o si sus casas son redondas o rectangulares, puede a veces no tener otra explicación funcional que la de que las personas interesadas quieran mostrarse diferentes y superiores a sus vecinos de más abajo. A su vez, sus vecinos, cuyas costumbres son precisamente las opuestas, creen con igual seguridad que su manera de hacer las cosas es correcta y superior. Cuanto más semejante sea la configuración cultural general de las dos comu-

nidades, más crítico será el significado concedido a puntos de inversión tan secundarios. Los americanos angloparlantes y los ingleses podrían pensar en decenas de ejemplos pertinentes. ¡Lo que se debe hacer con el cuchillo y el tenedor después de haber acabado de comer no sólo difiere según nos encontremos en Inglaterra, Francia o los Estados Unidos, sino que además es «de mala educación» hacerlo mal!

FAC. HUMANIDADES FERROL

14. PRESCRIPCIONES Y PROHIBICIONES MATRIMONIALES

Los novatos en el tema con frecuencia se quedan perplejos y se aburren ante el amplio espacio consagrado por los autores de monografías de antropología social a la descripción y análisis detallados de las terminologías de parentesco y de las reglas de matrimonio. La mayor parte de los autores interesados tendrían dificultad en justificar por qué lo hacen, pero ciertamente el estudio antropológico del parentesco, en esta línea, se relaciona muy directamente con el tema de este ensayo.

En primer lugar, tanto los términos de parentesco como las reglas formales de matrimonio constituyen «conjuntos» distinguibles de rasgos culturales relacionados por metonimia, como las prendas individuales de vestir que van a componer un traje particular. Además, cuando recorremos el mapa etnográfico, con frecuencia encontramos que comunidades vecinas con una cultura en general semejante adoptan convenciones sorprendentemente diferentes respecto a la clasificación de los parientes. Un tipo de análisis semiótico estructuralista como el que he descrito sugiere que en estas circunstancias la estructura global debe ser considerada como de transformación sucesiva antes que como de simple diferencia. La célebre obra *Estructuras elementales del parentesco*, de Lévi-Strauss (1949), fue un intento de aplicar este concepto de transformación a una gran variedad de sistemas de parentesco que se extienden geográficamente de Australia a Siberia del Norte. No fue un intento totalmente logrado, pero la idea subyacente sigue teniendo importancia.

En segundo lugar, los conceptos implicados en los términos de parentesco y en las reglas de matrimonio pro-

porcionan ejemplos particularmente difíciles de la clase de problemas que se plantearon en el capítulo 3. Nociones tales como «matrimonio» y «paternidad» son, en primera instancia, «ideas» generadas en la mente; no describen ninguna «cosa» objetiva material del mundo exterior. En consecuencia, la discusión de las categorías de parentesco y de las reglas de matrimonio se convierten muy fácilmente en una especie de álgebra. Es probable que por esta razón siempre haya resultado especialmente adecuada a aquellos cuyo enfoque de los datos etnográficos sea más racional que empírico (véase el capítulo 1).

Por otro lado, puesto que todas las sociedades humanas distinguen categorías de parientes y reconocen convenciones para casarse análogas, al menos hasta cierto punto, a la institución que describimos como «matrimonio», es fácil persuadirnos de que las discusiones racionalistas del álgebra del parentesco están relacionadas muy directamente con los hechos empíricos observables del parentesco en situaciones etnográficas contrapuestas, y esto sugiere que Lévi-Strauss tenía razón cuando pensaba que las ideas estructuralistas tenían aplicación inmediata al estudio del parentesco.

Mi consejo es que se aborde toda esta rama de la investigación antropológica con gran precaución. Ciertamente, hay un sentido en el que el estudio del parentesco y del matrimonio sobre una base comparativa es absolutamente fundamental en la teoría y práctica de la antropología social, pero la dificultad no debe ser subestimada. La relación entre los hechos observables sobre el terreno y el álgebra formal del parentesco que se manifiesta en las monografías de la antropología es frecuentemente muy indirecta. Además, cualquier forma de análisis que tenga el efecto de aislar el parentesco como una cosa en sí misma, que podría discutirse de un modo razonable separada de la matriz cultural en la que está inserta, resultará totalmente engañosa.

De hecho, mi propia opinión es que la etnografía del parentesco *sólo* se puede comprender si los hechos se analizan mediante alguna especie de técnica estructuralista, pero, en lo que se refiere al parentesco, se deberá tener una

comprensión bastante profunda de la metodología antes de poder sacar gran partido de su aplicación.

En una «introducción» como ésta es más fácil discutir la variedad de reglas matrimoniales que la variedad de sistemas de clasificación del parentesco. La variedad es muy grande. Algunas sociedades consideran un pecado capital que un hombre se case con una mujer que no sea alguna clase de pariente reconocido; otros prohíben con igual energía todas las uniones entre parientes reconocidos. Algunos consideran el matrimonio con un primo hermano especialmente deseable, otros especialmente indeseable. Hay reglas que tienen como consecuencia que el único cónyuge apropiado para un hombre sea la hija de la hija del hermano de la madre de su madre; en el otro extremo hay sociedades que permiten casarse con cualquier mujer, salvo la madre o una hermana carnal. Los antropólogos han discutido ampliamente y con gran pasión el significado general y particular de tales reglas sin llegar a ningún acuerdo.

Algunas partes de la «lógica» parecen evidentes.

i) Toda regla que tenga como consecuencia (para un hombre) el que las «mujeres de la categoría A son casaderas, pero las mujeres de la categoría B no lo son» forma parte de un sistema de clasificación social que sirve para organizar el medio social del individuo afectado.

ii) Toda regla que implique (para un hombre) que «si la categoría de mujeres casaderas incluye la hermana de X, entonces mi propia hermana entra en la categoría de mujeres casaderas para X», también implica que X y yo tenemos, en algún sentido fundamental, *igual* categoría. Se aplica el principio básico de la reciprocidad (véase p. 9). La regla prescribe que se espera que X y yo intercambiemos cosas del mismo tipo. Si me caso con su hermana, él se casará con la mía. Esto nos pone precisamente en pie de igualdad.

iii) Correspondientemente, toda regla que tenga la implicación contraria (para un hombre) de que «si la categoría de mujeres casaderas incluye la hermana de X, entonces mi propia hermana *no* entra en la categoría de las mujeres casaderas para X», también implica que X y yo tenemos en algún sentido fundamental una categoría *desigual*. La regla prescribe que si me caso con su hermana, él no puede casarse con la mía; de alguna manera no estamos en pie de igualdad.

Incluso estos principios algebraicos formales aparentemente evidentes necesitan cualificación a la luz de los datos etnográficos, pero ciertamente las reglas que especifican las categorías de varones y hembras que pueden o no casarse entre sí son de muchísima importancia para la estructuración empírica de todos los sistemas sociales humanos que se autoperpetúan. Además, nuestras ideas sobre cómo se ordena o debe ordenarse la sociedad se expresan muy a menudo en actitudes hacia tipos particulares de posibilidad matrimonial. Basta con considerar la fuerza y variedad de reglas explícitas e implícitas que sirven para impedir los matrimonios a través de las fronteras de «clase», «raza» y «casta» para ver la importancia de tales modos de clasificación. Pero más allá de eso apenas puedo ir, excepto para hacer cuatro breves observaciones.

I) Las reglas de exogamia que prohíben casarse a los miembros del mismo segmento social de un único sistema global —como, por ejemplo, en una gran variedad de sistemas segmentarios de filiación unilineal en muchas partes del universo— no sólo tienen el efecto de reforzar los demás criterios por los que se definen los segmentos, sino que también tienen la consecuencia negativa de unir todo el sistema. Puesto que no podemos establecer alianzas matrimoniales con miembros de nuestro propio grupo, hemos de establecer alianzas con otros. Sin embargo, se debe tener presente que, en tales casos,

las reglas de exogamia se refieren al *matrimonio.* Las reglas que regulan la conducta sexual real, es decir, las reglas sobre el «incesto», normalmente son mucho menos claras y se analizan mejor si se las separa completamente de las reglas sobre el matrimonio.

II) Las reglas de endogamia que prohíben casarse a miembros de diferentes segmentos sociales del mismo sistema global —por ejemplo, una muchacha hindú de una casta superior con un hombre de casta inferior, una sudafricana blanca con un negro, una judía con un no judío— siempre originan un gran ardor emocional. Esto ilustra la observación hecha en el capítulo 13 d), sobre el tabú referente a los límites *per se.* En este tipo de casos, sin embargo, las reglas se refieren tanto a las relaciones sexules en sí como al matrimonio, y la emoción brota de la violación del tabú *sexual.*

III) Muy a menudo las sectas religiosas (judíos, cuáqueros, católicos) consideran prueba de ortodoxia que un hombre y su mujer deben participar en la fe; aquí la regla es tanto expresiva como funcional, «expresa» que «tenemos la misma fe», por lo tanto, asegura la probabilidad de que la solidaridad en la fe se perpetúe en generaciones posteriores.

Si grupos sectarios de este tipo lograran hacer cumplir la regla de la estricta endogamia durante un período de siglos, al final la secta se volvería racialmente diferente. Esta simple afirmación de hecho, aplicada a los judíos, muestra qué importante es que el antropólogo social sea consciente de la distinción entre hechos etnográficos e ideas normativas.

Ha sido un dogma constantemente reiterado en la religión judía, al menos durante dos mil quinientos años, que los judíos sólo deben casarse con otros judíos. Si hubieran cumplido esta regla, ahora los judíos serían realmente una raza aparte. Pero en realidad los datos genéticos dejan bien en claro que no hay parte alguna del mundo en la que las

características de los judíos sean significativamente diferentes de las de sus vecinos. De aquí se deduce, en consecuencia, que los judíos en cuanto grupo no han cumplido sus reglas de endogamia.

En estas circunstancias es muy paradójico que, durante siglos, la persecución de las comunidades judías por sus vecinos cristianos se haya basado siempre en un prejuicio racial antes que religioso.

El problema general radica en que todas las reglas sobre el matrimonio y la pareja se refieren más a ideas que a hechos sobre el terreno. Son afirmaciones sobre lo que debería ser. Lo que realmente acontece es normalmente algo muy diferente.

IV) Y finalmente tenemos la cuestión de que reglas del tipo iii), anteriormente mencionado, con bastante frecuencia toman la forma: «Yo (un varón) puedo casarme con la hija del hermano de mi madre, pero mi hermana no puede casarse con el hijo del hermano de su madre.» Cuando aparece este tipo de regla en el contexto de un sistema de grupos de filiación unilineal, tiene como consecuencia que los grupos de filiación unilineal localizados se emparejan como «donantes de mujeres» y «receptores de mujeres», y la relación «donante de mujeres»/«receptor de mujeres» se indica como de desigualdad. Esta desigualdad está frecuentemente inserta en la estructura de la ideología política local. La literatura sobre este tema es extensa, véase, por ejemplo, Leach (1954).

15. LOGICA Y MITO-LOGICA

Ahora quiero volver al problema que he planteado antes (capítulo 6) de hasta qué punto debemos distinguir la lógica de las acciones técnicas de la seudológica de las acciones expresivas.

En nuestra propia sociedad occidental, alfabetizada, organizada mecánicamente, la lógica aristotélica «verdadera» se ha incrustado de tal manera en el sistema cultural que casi siempre damos por supuesto que este tipo de lógica es un componente esencial del sentido común. Sin embargo, en la práctica sólo utilizamos los principios lógicos formales en ejemplos relativamente raros, en los que tratamos de transmitir información exacta desde lejos empleando un único canal o comunicación, como cuando escribimos una carta o un libro o cuando hablamos a alguien por teléfono. Cuando dos personas se encuentran en comunicación cara a cara, de modo que pueden usar simultáneamente diferentes canales de información sensorial —tacto, vista, oído, y así sucesivamente—, el ordenamiento lógico de los mensajes individuales es mucho menos claro.

Si se registra en cinta una conversación improvisada, se descubrirá al volver a oírla que es muy poco lo que se puede comprender inmediatamente; sin embargo, en el contexto, todos los presentes habrían comprendido lo que se decía. Esto se debe a que, en su marco original, la expresión hablada únicamente formaba parte de un todo más amplio. Tenía una relación metonímica (signo) con todo lo demás que ocurría en la sala en el mismo momento, y este «otro» no verbal también estaba transmitiendo parte del mensaje.

Pero el mismo razonamiento es válido en sentido inverso. Cuando un antropólogo pretende descodificar una serie

de indicadores no verbales, debe recordar que sólo ha recogido parte de los datos. Los signos y símbolos que está investigando se conectan entre sí flexiblemente, como las palabras y las proposiciones semiacabadas de una conversación casual antes que como los párrafos cuidadosamente estructurados, autosuficientes, de un libro.

Pero la seudológica (mito-lógica) de la conducta expresiva tiene otras peculiaridades. Estas son especialmente fáciles de reconocer si consideramos el caso del discurso religioso.

Cuando nos ocupamos de una acción técnica corriente damos por supuesto que si una entidad A se distingue de una entidad B, no se puede sostener simultáneamente que A y B son idénticas. En el razonamiento teológico sucede precisamente lo contrario.

El cristianismo proporciona algunos ejemplos notables: uno es el concepto de la Virgen madre de Dios; otro es la proposición de que Dios Hijo es el «unigénito» de Dios Padre, aun cuando Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo hayan sido uno y lo mismo e idéntico desde el principio. Por supuesto, incluso los cristianos devotos tienen gran dificultad en «comprender» tales misterios, pero ciertamente no se puede argüir que desde el momento en que las proposiciones religiosas son no lógicas (en el sentido ordinario) deben carecer de sentido.

Los enunciados religiosos tienen ciertamente sentido, pero es un sentido que se refiere a una realidad metafísica, en tanto que los enunciados lógicos corrientes tienen un sentido qne se refiere a la realidad física. El mismo carácter no lógico de los enunciados religiosos es «parte del código», es un indicador de sobre qué versan tales enunciados, nos dice que nos encontramos ante una realidad metafísica en vez de una realidad física, ante una creencia en vez de un conocimiento.

Esta distinción es importante. En el lenguaje corriente *no* decimos «creo que $3 \times 3 = 9$». Tratamos la fórmula aritmética como un simple enunciado lógico de hecho. *Sabemos* que debe ser verdadero. Por otro lado, cuando formulamos enunciados religiosos, invocamos el concepto de

creencia. «*Creo* en Dios Padre...» El empleo de la fórmula «creo en...» viene a ser una advertencia; es equivalente a: «las reglas de la lógica ordinaria no se aplican a lo que sigue».

Un rasgo característico de tal no-lógica (mito-lógica) es que la metáfora es tratada como metonimia. Por ejemplo, consideremos los siguientes enunciados: 1) Dios es padre; 2) Dios es hijo; 3) Dios es Espíritu Santo. Si estas tres afirmaciones se consideran como metáforas distintas, entonces las palabras «padre», «hijo», «Espíritu Santo» son, en mi terminología, *símbolos* alternativos de un único concepto metafísico «en la mente». Pero la peculiaridad del discurso religioso es que niega que tales fórmulas sean metafóricas; se dice que son «verdaderas», y «verdaderas» simultáneamente. En este nivel, las tres palabras clave se relacionan metonímicamente, se convierten en *signos* mutuamente interdependientes. Pero entonces los términos padre/hijo forman un par e introducimos el «sinsentido» por el que Dios es a la vez padre e hijo de sí mismo. Aun así, hay sentido tras el sinsentido.

Los enunciados mito-lógicos entran en conflicto con las reglas lógicas de la experiencia física ordinaria, pero pueden tener sentido «en la mente», con tal de que el hablante y su oyente, o el actor y su auditorio, compartan las mismas ideas convencionales sobre los atributos del tiempo y el espacio metafísicos y de los objetos metafísicos. Estos atributos tienen una cierta uniformidad general en toda sociedad humana, y en el capítulo que sigue voy a considerar algunos de tales universales.

16. COSMOLOGIA BASICA

En el núcleo de la cuestión está nuestro reconocimiento de que el hombre es mortal y de que la enfermedad amenaza con la muerte. La doctrina central de toda religión es negar que la muerte implique la aniquilación automática del yo individual.

Pero si «yo» voy a sobrevivir después de la muerte como alguna especie de «otro ser», entonces este «otro ser» debe localizarse en algún «otro mundo» en algún «otro tiempo». La característica más fundamental de tal «otredad» es que es lo contrario de la experiencia ordinaria.

Los conceptos de divinidad se derivan de una inversión semejante. Como seres humanos somos conscientes de nuestra impotencia; sólo somos capaces de modificar las condiciones de nuestra existencia material en grado muy tenue. Pero todo concepto de impotencia implica la idea de omnipotencia, que es de nuevo «otro». Así, la deidad, «otro ser» omnipotente, que ocupa «otro mundo» en «otro tiempo», tiene atributos muy semejantes al «otro yo» fallecido, y, en la teorización escatológica, las dos clases de «otro mundo» con frecuencia se fusionan de modo que los antepasados fallecidos se conviertan en dioses.

Pero esto plantea un problema mito-lógico. Si la deidad, la fuente de «poder», se encuentra en el otro mundo, ¿cómo pueden tener los seres humanos acceso a este poder?

La práctica religiosa es una respuesta a este interrogante. Se ocupa de establecer entre «este mundo» y «el otro» un puente mediador a través del cual el poder omnipotente de la deidad se puede canalizar para ayudar a los hombres impotentes.

Permítaseme recordar aquí lo que se ha dicho con anterioridad sobre la cualidad innata sagrado-tabú de todos

los límites, que deriva de su ambigüedad y sobre el principio, estrechamente relacionado con esto, de que «el poder se localiza en la suciedad» (pp. 48, 85-86).

El puente mediador es representado, en un sentido material, mediante «lugares santos» que están y no están a la vez en este mundo —por ejemplo, iglesias de las que se dice que son «la Casa de Dios». El control sobre el puente mediador lo ejercen «hombres santos» (sacerdotes, ermitaños, chamanes, médiums, profetas inspirados), a quienes se les atribuye la capacidad de establecer comunicación con los poderes del otro mundo aun cuando todavía viven en éste. En la mitología, como algo distinto de la práctica del culto, el puente mediador también puede ser ocupado por divinidades encarnadas, que logran, por condensación de la metáfora y la metonimia, ser al mismo tiempo seres humanos y dioses.

Es posible otra generalización. Puesto que se puede ver la relación sexual como generadora de vida y puesto que la teoría escatológica se ocupa de la negación de la muerte, la ecuación que se establece en inglés entre potencia como poder y potencia como sexualidad es algo muy común. El «poder del Espíritu Santo» es un poder mágico de un sentido muy general, pero es también la capacidad de dejar embarazadas a las mujeres.

Los detalles topográficos de tal cosmología metafísica pueden variar mucho. El «otro mundo» puede estar sobre el cielo, bajo el mar, en las montañas, en el bosque, al otro lado de la bahía, al otro lado del desierto. ¡La única cosa que se puede decir en general sobre él es que *no* está aquí y ahora! Frecuentemente se descompone en estratos y oposiciones, por ejemplo, Cielo, Infierno, Purgatorio. Pero, al menos hasta cierto punto, la oposición «este mundo (de conocimientos físicos)» frente al «otro mundo (de creencia metafísica)» casi siempre se confunde con oposiciones tales como «humano/animal», «domesticado/salvaje», «cultura/naturaleza», pudiendo definirse aquí la cultura como «el estilo de vida que *nosotros* los humanos experimentamos en *nuestra* sociedad» (es decir, «civilización») y la naturaleza como todo lo demás.

El mediador, si es un ser humano «real» (por ejemplo, un chamán) o un hombre-dios mitológico, asume entonces atributos liminales; es *a la vez* mortal *e* inmortal, humano *y* animal, domesticado *y* salvaje.

Por ejemplo, los profetas bíblicos, que son emisarios entre la ciudad de Dios y las ciudades de los hombres, residen a mitad de camino, «en el desierto». Gaṇeśa, la divinidad hindú que se asocia especialmente con los umbrales y es el portero de los lugares santos, tiene un cuerpo humano y una cabeza de elefante. En los sistemas totémicos, los antepasados totémicos son *a la vez* categorías de cosas *y* especies «de la naturaleza» *y* categorías de grupos «de la sociedad humana».

Esta clase de condensación de opuestos es, como ya he subrayado, un «sinsentido» desde el punto de vista de la lógica normal, pero es plenamente coherente con la mitológica.

Consideremos el siguiente silogismo:

1. Puesto que las divinidades son inmortales es anómalo que un dios o una diosa hayan de reproducirse por relación sexual.
2. Puesto que los hombres son mortales es anómalo que un hombre o una mujer no se hayan de reproducir por relación sexual.
3. Por lo tanto es anómalo para un hombre-dios tanto reproducirse por relación sexual como no hacerlo.

Muchas creencias y prácticas religiosas, en una gran variedad de sistemas culturales completamente diferentes, se pueden «explicar» mediante esta paradoja. En el terreno del mito es responsable del tipo de contradicción que ya he mencionado —el Hijo de Dios *es* Dios Padre, Aiyanar *es* Śiva, Horus *es* Osiris. En el terreno de la práctica produce incertidumbre en cuanto a si son el exceso o la restricción en la actividad sexual lo que constituye el modo verdadero de la santa otredad.

La potencia de las divinidades está íntimamente ligada a la potencia sexual. Los grandes dioses de la mitología clásica y oriental eran notoriamente licenciosos, y evidente-

mente, a cualquier ser mitológico clasificado como un antepasado se le debe conceder algún grado de desenfreno sexual. Sin embargo, es muy común encontrar que hombres que aspiran a la suma santidad adopten un régimen de ascetismo sexual. A veces explican su conducta desde el punto de vista de una teoría en la que la pérdida de semen en la relación sexual implica pérdida de «poder»; a veces desde el punto de vista de una creencia en la que la abstención sexual hace a un hombre (o una mujer) «semejante a un dios», y a veces desde el punto de vista de un simple dogma en el que la actividad sexual es mala en sí misma. ¡Sin embargo, los antepasados divinos son necesariamente los prototipos patriarcales de la santidad! Tales contradicciones son tratadas de muchas maneras diferentes, pero, en cualquier caso, las ambigüedades de la mito-lógica tienen el efecto de enmascarar sus contradicciones. He aquí algunos ejemplos:

Una solución a la dificultad consiste en que el primer antepasado tenga hijos sólo en la extrema vejez. Adán engendra a Set a la edad de ciento treinta años; Abraham engendra a Isaac a la edad de cien. Del mismo modo, el sexo y el pecado se separan habiendo tenido un hijo el santo profeta predestinado con una mujer santa que ya ha pasado la edad (natural) de la fecundidad, o de lo contrario es estéril, como Sara, Rebeca, Raquel, Isabel, etc.

Pero esto tropieza con la tercera parte de mi silogismo. Si el antepasado varón es «realmente» divino e inmortal, la sexualidad y la procreación son irrelevantes; no debería interesarse en engendrar descendientes. Pero si el antepasado es «realmente» humano se le deben reconocer los apetitos normales del hombre normal.

Una solución mítica corriente consiste en que el hombre-dios cohabite con una prostituta, o que el antepasado ascético semidivino sea seducido por las artimañas de una mujer «perversa» que entonces se convierte en un antepasado santo. El sexo continúa siendo un mal necesario, se reconoce la potencia sexual del santo, pero conserva su ascetismo piadoso frente a la corrupción. Un buen ejemplo lo proporciona la historia bíblica de la seducción por Tamar

de su suegro Judá (*Génesis*, cap. 38). Igualmente, en el Nuevo Testamento la humanidad de Jesús se manifiesta con la afirmación repetida de que tiene trato con publicanos y pecadores, entre los que se cuenta María Magdalena. Pero simultáneamente la divinidad de Jesús se manifiesta con la afirmación de que Dios es el hijo de la Virgen María, que también es consorte de Dios. En términos mitológicos, María la Virgen inmaculada y María la Pecadora son «la misma persona».

Este modelo cristiano es notablemente semejante al que se encuentra en la mitología hindú, especialmente en la historia de Śiva y Pārvatī. Śiva es el más ascético de todos los yoguis y su poder divino proviene del ascetismo; sin embargo, como consorte de Pārvatī, la mujer más hermosa del universo, que expresamente fue creada para seducir al inseducible Śiva, es el más apasionado de todos los amantes.

Las ambigüedades del mito, tomado en su totalidad, se centran en el hecho de que los dioses han garantizado tanto que Pārvatī tendrá un hijo con Śiva como que no tendrá ningún hijo. Al final, Skanda (Aiyanar), que es otra forma del mismo Śiva, es considerado «como el hijo de Śiva y Pārvatī», aunque Pārvatī no ha dado a luz ningún hijo (véase O'Flaherty, 1973).

Este tipo de historias no se inventan simplemente como ejercicios en el arte de la paradoja; tienen una consecuencia práctica. El devoto brahmán tiene una obligación moral de engendrar descendencia masculina, pero también tiene una obligación moral de progresar en la dirección del ascetismo sexual. El mito proporciona una carta para ambas maneras de actuar.

Por otro lado, la misma naturaleza paradójica de las historias mitológicas forma parte de su mensaje. ¡Lo que no es natural es sobrenatural!

Estos ejemplos de contradicción mitológica ilustran un principio general.

El ascetismo es un medio para alcanzar la pureza personal; el éxtasis es un medio para conseguir el poder místico. De una manera característica, las cosas y conductas consideradas como sucias en un culto ascético son estimadas como

una fuente de poder en un culto extático. El acto sexual es el prototipo de lo malo para unos, un símbolo de lo divino para otros. Ambas actitudes coexisten normalmente dentro del mismo sistema cultural. Las ideas de pureza divina, alcanzada a través del ascetismo, y de poder divino, alcanzado a través del éxtasis, son conceptos interdependientes, el uno implica al otro.

Sin embargo, la práctica religiosa necesariamente representa esta díada binaria en términos de opuestos separables —por ejemplo, cabeza rapada/cabellera, eunuco castrado/atleta sexual— y el comportamiento del culto normalmente realza una parte de la dicotomía a costa de la otra. El puente metafísico a través del límite entre «este mundo» y «el otro mundo» está bajo el control de los sacerdotes ascéticos *o* bajo el control de médiums espiritistas extáticos (chamanes). Cuando los dos se fusionan surge la confusión; el misticismo de Santa Teresa con sus complejas metáforas sexuales sólo se puede reconciliar con gran dificultad con la austera ortodoxia asexual de la Iglesia católica, que insiste en mantener un clero célibe.

Antes de dejar este tema me gustaría que el lector consultara de nuevo el capítulo 14 y volviera a pensar en las ambigüedades implícitas en los conceptos de filiación unilineal, endogamia y exogamia. La ambigüedad es más clara en el caso de la filiación patrilineal asociada con la exogamia de linaje. Cualquier mujer casada se une primero al grupo de linaje local como un extraño. Es intrínsecamente mala; un objeto extraño, un objeto sexual, sucio. Pero a su debido tiempo llega a ser la madre de nuevos miembros del linaje. En esta segunda posición es intrínsecamente buena, es el mismo criterio de virtud y limpieza, la antítesis de un objeto sexual. Así, la polaridad moral implica los siguientes equivalentes:

$$\frac{\text{esposa}}{\text{madre}} : \frac{\text{sexual}}{\text{asexual}} : \frac{\text{sucio}}{\text{limpio}} : \frac{\text{pecaminoso}}{\text{puro}}$$

Obsérvese que éste es el modelo de las dos Marías de la mitología cristiana, al que ya he aludido.

Esta observación debe examinarse a la luz de las teorías antropológicas referentes al origen del tabú del incesto. Hay muchas teorías de este tipo, ninguna de ellas satisfactoria. Una versión, que han defendido en formas distintas tanto Tylor como Lévi-Strauss, consiste en que el núcleo del tabú del incesto es la prohibición de relaciones sexuales entre hermano y hermana. Las reglas de exogamia exigen el intercambio de mujeres entre grupos dominados por el varón. Para casarse con una mujer debo estar dispuesto a entregar a mi hermana.

El razonamiento de este capítulo sugiere una posibilidad diferente, igualmente estructural, pero tal vez más próxima a los hechos fácilmente observables de la psicología humana. La hipótesis es que es la irreversibilidad de la transformación esposa → madre, la absoluta oposición polar entre estas dos categorías y la necesidad siempre presente de estar en guardia contra el tipo de ambigüedad reflejada en las mitologías hindú y cristiana de Pārvatī y María, lo que está en el fondo de la cuestión. Es una nueva versión de la tesis de Malinowski según la cual la «función» del tabú del incesto es evitar una confusión de roles sociales.

Pero este último tipo de teoría del incesto tiene también sus límites. Una teoría plenamente adecuada debería conformarse con los principios que he estado subrayando a lo largo de este ensayo. Debería abordar toda la gama de delitos sexuales como partes de un conjunto y después examinar las permutaciones de sus interrelaciones. No se trataría sólo de considerar la relación entre exogamia e incesto entre hermano/hermana, o entre el estatus de esposa y el estatus de madre, se deberían también tener en cuenta toda una variedad de categorías de pecado sexual y de infracción sexual —incesto, bestialismo, homosexualidad, violación, adulterio, fornicación, etc.— y examinar cómo y por qué se distinguen, y dónde y por qué la frontera entre conducta sexual legítima e ilegítima está trazada donde existe y cuando existe. Todavía no se ha emprendido este estudio, pero cuando se emprenda deberá tener en cuenta muchas de las transformaciones estructurales que hemos considerado.

17. RITOS DE PASO (*RITES DE PASSAGE*)

Ya he advertido que la mayor parte de las ceremonias rituales se ocupan de movimientos a través de los límites sociales, de un estatus social a otro, de hombre vivo a antepasado muerto, de soltera a esposa, de enfermo y contaminado a sano y limpio, etc. Las ceremonias aludidas tienen la doble función de proclamar el cambio de estatus y de efectuarlo mágicamente (véanse los capítulos 7 y 11). Desde otro punto de vista son los marcadores de intervalos en la progresión del tiempo social.

En un sentido muy general todos los ritos de paso tienen una cierta semejanza de estructura en tres fases.

El iniciado que experimenta un cambio de estatus debe en primer lugar separarse de su rol inicial. Esta separación puede representarse de muchas maneras, todas las cuales pueden aparecer como parte de las mismas ceremonias rituales; por ejemplo:

a) el iniciado puede ir en procesión del lugar A al lugar B;
b) el iniciado puede quitarse su ropa original;
c) pueden matarse animales sacrificiales, de manera que la vida se separe del animal muerto, o pueden partirse objetos sacrificiales por la mitad;
d) la «suciedad» superficial del iniciado puede ser borrada lavándose según un ritual, rapándose, etc.

En general, estos ritos iniciales de separación dan como resultado apartar al iniciado de la existencia normal; éste se vuelve temporalmente una persona anormal, existente en un tiempo anormal.

Como consecuencia del «rito de separación», sigue un intervalo de intemporalidad social (véase p. 47) que, medi-

do por el reloj, puede durar unos instantes o meses. La luna de miel de una novia y el luto de una viuda son ejemplos del último tipo, más prolongado, de estado marginal. La característica general de tales ritos de marginación (*rites de marge*) es que el iniciado se mantiene físicamente aparte de la gente ordinaria, alejándose completamente del medio familiar habitual o recluyéndose temporalmente en un espacio cerrado al que no tienen acceso las personas corrientes.

La separación social se subraya más aún sometiendo al iniciado a toda clase de prescripciones y prohibiciones especiales referentes al alimento, la ropa y el movimiento en general.

Por lo que respecta a las personas corrientes, el iniciado está en esta etapa «contaminado de santidad»; estando en un estado sagrado es también peligroso y, por lo tanto, «sucio». De acuerdo con esta ideología, los rituales que reintegran al iniciado a la vida normal casi siempre incluyen procedimientos como el lavado ritual, concebido para borrar la contaminación.

Finalmente, en la tercera fase, el iniciado se reintegra a la sociedad normal y se incorpora a su nuevo rol. Las ceremonias concretas de un rito de incorporación son con frecuencia muy semejantes a las de los ritos iniciales de separación, pero a la inversa, es decir, las procesiones van en dirección opuesta de B a A, se abandona la ropa especial usada durante el «estado marginal» y se adopta la nueva ropa normal apropiada al nuevo estatus social normal, se repiten los sacrificios, se suprimen las restricciones de alimentos, de nuevo vuelve a crecer el pelo en las cabezas rapadas, etc.

Pero el cambio de rol se puede expresar de muchas maneras, por ejemplo, mediante oposiciones tales como ayunar/hartarse; formalismo exagerado según el cual cada individuo se presenta con un explícito uniforme «correcto»/ informalismo exagerado, según el cual se usan vestidos desaliñados y se adopta un notable travestismo, invirtiendo una secuencia de acontecimientos. Rara vez es evidente la «lógica» de lo que acontece.

El esquema general de tres fases esbozado arriba se ilustra en la figura 7. Hasta qué punto se podrá ver si encaja en el gráfico cualquier secuencia particular de actividad ritual es algo que dependerá en cierto grado de la ingeniosidad e imaginación del antropólogo que hace el análisis, pero personalmente encuentro que estos diagramas son útiles.

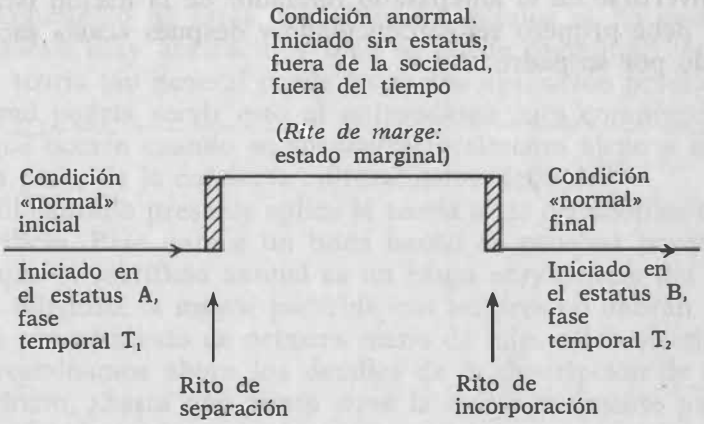

Fig. 7.

En este contexto tiene una aplicación bastante extensa una nueva generalización.

Puesto que toda discontinuidad en el tiempo social es el final de un período y el inicio de otro y puesto que nacimiento/muerte son una representación «natural» evidente de comienzo/fin, el simbolismo de la muerte y renacimiento es apropiado a todos los ritos de paso y se manifiesta claramente en una gran diversidad de casos.

En el caso del ritual funerario, a menudo es una cuestión de dogma el que la muerte es sólo puerta de la vida futura. Inversamente, los rituales de circuncisión, rapado de cabeza, extracción de dientes y otras mutilaciones corporales, que corrientemente marcan el ingreso por primera vez del iniciado en la sociedad adulta, no sólo son metáforas de la purificación (véase p. 84), sino también de la

muerte. El niño debe morir antes de que pueda nacer el adulto.

En algunos casos la mitología deja esto bien explícito. En el *Génesis* (caps. 17, 21 y 22), el rito judío de la circuncisión es una «prueba» de la aceptación por parte de Abraham de la alianza por la que, con tal de que Abraham obedezca a Dios, éste le garantiza descendencia innumerable. Pero, antes de que que Isaac pueda desempeñar su papel de convertirse en el antepasado fundador de la nación israelita, debe primero ser circuncidado y después «casi» sacrificado por su padre.

18. LA LOGICA DEL SACRIFICIO

El argumento de estos dos últimos capítulos se ha vuelto de nuevo muy abstracto y bien se puede preguntar cómo esta teoría tan general puede tener una aplicación práctica. ¿Cómo podría servir esto al antropólogo para comprender lo que ocurre cuando se encuentra totalmente ajeno a una gran parte de la conducta culturalmente definida?

El capítulo presente aplica la teoría a las ceremonias del sacrificio. Este parece un buen banco de pruebas porque, aunque el sacrificio animal es un rasgo muy común del ritual religioso, la mayor parte de mis lectores no habrán tenido conocimiento de primera mano de tales celebraciones. Si examinamos ahora los detalles de la descripción de un sacrificio, ¿hasta qué punto sirve la teoría realmente para dilucidar lo que ocurre?

El problema central del sacrificio se centra en torno a la metáfora de la muerte. ¿Qué tiene que ver el sacrificio de animales con la comunicación entre el hombre y la deidad o con el cambio de estatus social en los individuos? Mi propio problema inmediato es de un tipo diferente. ¿Cómo puedo describir suficientemente el contexto total del rito típico de un sacrificio para que el lector valore en alguna medida la complejidad de los problemas con los que se enfrenta el analista antropólogo cuando se encuentra con tales celebraciones en el campo? Ya que deben comprender que en cualquier situación de investigación de campo ocurren a la vez muchas cosas. Como mínimo, cualquier actividad ritual tiene dimensiones visuales, verbales, espaciales y temporales; además, el ruido, el olfato, el gusto, el tacto, todos pueden ser pertinentes. Muchas secuencias de acción probablemente se repetirán varias veces, pero a menudo con modificaciones ligeras en cada repetición. ¿Cómo enton-

ces el observador va a distinguir entre lo importante, lo accidental y lo redundante?

En primer lugar, permítaseme examinar la teoría en sí. El argumento de los capítulos 7, 11 y 17 sugiere dos modelos algo diferentes de cómo el ritual religioso sirve para expresar una relación entre el mundo de la experiencia física y el otro mundo de la imaginación metafísica.

El *modelo I* fue esquematizado en la figura 4 (p. 48), que reproduzco con términos diferentes en la figura 8. El concepto del «otro mundo» se origina por inversión directa de las características de la experiencia ordinaria. «Este mundo» está habitado por hombres mortales, impotentes, que pasan su vida en el tiempo normal en el que los acontecimientos se suceden en forma de secuencias, uno tras otro. En este mundo envejecemos «todo el tiempo» y al final morimos. El «otro mundo» está habitado por dioses inmortales, omnipotentes, que existen perpetuamente en un tiempo anormal en el que el pasado, el presente y el futuro coexisten «simultáneamente».

En este primer modelo, el «poder», concebido como la fuente de salud, vida, fertilidad, influencia política, riqueza, etc., se encuentra en el otro mundo, y la finalidad de la celebración religiosa es proporcionar un puente o canal de comunicación a través del cual el poder de los dioses pueda estar a disposición de los hombres, de lo contrario impotentes.

«Este mundo» y el «otro mundo» se conciben aquí como espacios topográficos distintos, separados por una zona liminal que participa de las cualidades de ambos. La zona liminal es el centro de la actividad ritual (por ejemplo, iglesias, cementerios, altares). Las «personas» metafísicas a las que se dirige la actividad ritual están asociadas con estos lugares sagrados y se las supone típicamente antepasados, santos o divinidades encarnadas, seres que fueron con anterioridad hombres corrientes, que murieron de muerte ordinaria, pero que ahora se han convertido en dioses inmortales. Como la misma zona liminal, ellos participan de las cualidades derivadas tanto de «este mundo» como del «otro mundo».

Los seres humanos que realizan actividades rituales son igualmente anormales según los criterios aplicados a los hombres mortales corrientes. Pueden ser *sacerdotes*, a los que se les exige ponerse en una condición especial de «pureza ritual» antes de emprender el ritual principal, o pueden ser *chamanes*, médiums espiritistas que han adquirido una capacidad anormal de ponerse en trance, en cuyo estado se supone que se comunican directamente con seres del «otro mundo».

Fig. 8.

El *modelo II* se representa en la figura 7 (p. 109). Aquí se hace hincapié en el tiempo metafísico antes que en el espacio metafísico o en las personas semimetafísicas. El tiempo social está estructurado para aparecer como discontinuo, intercalando intervalos de intemporalidad liminal, sagrada, en el curso continuo del tiempo profano normal.

Según este segundo modelo, la finalidad de la actividad ritual, que no ha de tener necesariamente una forma explícitamente religiosa, es efectuar una transición del timpo normal al tiempo anormal, cuando comienza la ceremonia,

y otra transición del tiempo anormal al tiempo normal cuando finaliza (como en el capítulo 17).

Los dos modelos son complementarios más bien que contradictorios, y cualquiera de los dos, o ambos, pueden, en situaciones prácticas, arrojar luz sobre la estructura de las celebraciones rituales observadas y sobre los fines que están tras ellas.

Entonces, ¿qué podemos decir del sacrificio animal?

Un punto de vista, que muy a menudo parece estar respaldado por el lenguaje con el que los pueblos describen sus propios sacrificios, es que la ofrenda de un sacrificio es un regalo, tributo o compensación que se ofrece a los dioses. La celebración es una expresión del principio de reciprocidad. Si se hace una ofrenda a los dioses, los dioses se ven obligados a corresponder con beneficios al hombre.

El modelo I sugiere que parte de la lógica por la que los hombres habrían llegado a creer que el sacrificio de un animal constituye una ofrenda a los dioses depende de las siguientes asociaciones metafóricas. Las almas de los hombres muertos pasan de la normalidad de «este mundo» a la anormalidad de la zona liminal, y después, mediante otra transformación, se convierten en divinidades ancestrales inmortales en el «otro mundo». Si queremos hacer una ofrenda a un ser del «otro mundo», el «alma», es decir, de la ofrenda, su esencia metafísica debe transmitirse a lo largo del mismo camino que recorre el alma de un hombre muerto. Por lo tanto, primero debemos sacrificar la ofrenda de modo que su esencia metafísica se separe de su cuerpo material, y después, transferir su esencia al «otro mundo» mediante rituales que sean análogos a los de un funeral.

En un nivel, ésta parece ser la manera en que la gente concibe sus sacrificios, aunque la metáfora de la donación de la ofrenda fácilmente puede resultar engañosa. Los dioses no necesitan presentes de los hombres; exigen signos de sumisión. El cuerpo material de la víctima del sacrificio bien puede suponer un costo económico importante al donante del sacrificio, pero, a nivel metafísico, lo que cuenta no es la economía. Lo que importa es el acto del sacrificio en sí, que es realmente el símbolo de una ofrenda, pero

una ofrenda como expresión de una relación recíproca (página 9) antes que como un intercambio material.

De hecho, generalmente, la mayor parte de la carne del animal sacrificado es comida por miembros de la «congregación», que son amigos y parientes del donante del sacrificio. Cuando no sucede así, es probable que el animal sea pequeño o sea sustituido por otra cosa de valor económico banal; por ejemplo, hay circunstancias en que los nuer (como describe Evans-Pritchard) sustituirán un buey por un pepino silvestre.

En todo caso, el animal u objeto sacrificado es un signo metonímico del donante del sacrificio. Disponiendo que un sacerdote liminal realice el sacrificio en la zona liminal, el donante proporciona un puente entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres a través del cual la potencia de los dioses puede fluir (hacia él mismo).

El modelo II sugiere una serie de metáforas un poco diferentes. Como antes, y al igual que en todos los ritos de paso, el ritual mortuorio proporciona el paradigma. En la muerte, un hombre vivo se convierte, mediante un proceso de *separación* «natural», en un cuerpo muerto más un alma-espíritu. Esta separación es tratada como una «purificación» del alma-espíritu, que inicialmente se creía que estaba en el limbo, separada de su medio familiar original, pero todavía próxima a él. Pero mientras que el alma ha sido purificada, aquello de lo que ha sido separada —es decir, el cuerpo y los parientes próximos del fallecido— se ha contaminado.

Después de un intervalo, otros rituales incorporan el espíritu a la categoría de antepasado y reintegran a las personas en luto contaminadas a la sociedad normal, borrando su contaminación. La utilidad general de este modelo se pone de manifiesto en la frecuencia con la que la metáfora de la muerte y el renacimiento aparece en todas las clases de iniciaciones (pp. 109-110).

La idea paradigmática es que las ceremonias del rito *separan* al «iniciado» en dos partes: una pura, la otra impura. La parte impura puede entonces ser dejada a un lado,

mientras que la parte pura puede ser incorporada al nuevo estatus del iniciado. En el caso del sacrificio, la víctima que se sacrifica desempeña el papel del iniciado, pero, puesto que la víctima se ha identificado primero con el donante del sacrificio, el donante, por asociación indirecta, también se purifica y se inicia en un nuevo estatus ritual.

Desde este punto de vista, el sacrificio es un acto mágico que hace pasar toda la ceremonia a una fase ulterior. La aureola de santidad que rodea el acto del sacrificio está relacionada con el hecho de que los sacrificios son marcadores de divisorias del tiempo social (véanse capítulos 7 y 13, d).

Ahora me propongo aplicar esta teoría general a una muestra específica de descripción etnográfica implícita, que es fácilmente asequible a todo el mundo.

La narración bíblica de la consagración de Aarón como sumo sacerdote, que aparece en dos versiones muy semejantes en el *Exodo* y en el *Levítico,* proporciona un informe detallado de un tipo de ritos sacrificatorios que aún pueden observarse de primera mano en toda clase de contextos etnográficos diferentes en el mundo entero. Explícitamente correlaciona el sacrificio con un rito de paso y pone también un énfasis especial en el uso del sacrificio como medio de conseguir la purificación ritual mediante la separación de la impureza.

En estas narraciones bíblicas el contexto etnográfico es mitológico. El Tabernáculo israelita, tal como es descrito en el texto, es algo imposible desde un punto de vista cultural, arquitectónico y arqueológico. Pero los detalles enormemente precisos de los rituales tratados no son ciertamente imaginarios. El mito servía de justificación a las prácticas sacrificatorias de los judíos relacionadas con el templo de Jerusalén alrededor del siglo III a. C. En el momento histórico en que los relatos fueron consignados por primera vez por escrito, las diferentes categorías de conducta que se distinguen deben haber correspondido a hechos etnográficos que el autor conocía de primera mano. La semejanza

con los ritos de sacrificio que yo mismo he presenciado, en diferentes partes del sudeste asiático, es realmente bastante notable.

Por lo tanto, sugiero que se traten estos textos «como si» representaran las notas de un etnógrafo contemporáneo. Coja el lector un ejemplar de la Biblia y, leyendo mi análisis, reexamine constantemente el texto original como haría si yo aludiera a una monografía antropológica moderna. Mis referencias principales se centran en los capítulos 1-10 y 16 del *Levítico,* por lo que respecta al ritual del sacrificio. Parte de este texto es muy semejante al capítulo 29 del *Exodo.* Son también pertinentes varios detalles de los capítulos 28 y 30 del *Exodo.*

La descripción meticulosamente detallada de la construcción del Arca y el Tabernáculo, en los capítulos 25-27, debe enfocarse de una manera un poco diferente. Es un modelo para presentar el escenario del rito del sacrificio, una representación del espacio cosmológico tal como se expone en la figura 9. Este punto exige explicación.

En primer lugar, se debe recordar que cualquier ritual religioso, no importa si se celebra en un altar erigido temporalmente al borde del camino, a tal efecto, o en un escenario permanente, como el altar de una catedral, se realiza dentro de los confines de un escenario cuyos límites y segmentos son artificiales. En un nivel estructural, los componentes de tal escenario están muy estandarizados. Hay tres partes fundamentales:

Zona 1. El lugar santo por excelencia, que en el contexto del ritual se vuelve sumamente sagrado. Normalmente contiene algún símbolo icónico que deja inmediatamente en claro que es aquí donde reside la divinidad, por ejemplo, una imagen, un asiento vacío, un crucifijo... En el contexto del ritual, este «lugar santo por excelencia» es tratado como si fuera realmente parte del «otro mundo».

Zona 2. El lugar de reunión de los fieles. Aquí el punto fundamental es que esta área debe estar pró-

xima pero separada del lugar santo por excelencia. En el contexto del ritual, los miembros ordinarios de la congregación no deben entrar en el lugar santo por excelencia, que está reservado a los sacerdotes y otros funcionarios religiosos.

Zona 3. Un área de terreno intermedio en la que tiene lugar la mayor parte de la acción ritual y que también está reservada a los sacerdotes.

Por ejemplo, en el contexto de una forma sencilla de la ceremonia cristiana de la comunión, el «lugar santo por excelencia» es el altar; el «lugar de reunión de los fieles» es toda la iglesia al oeste de la barandillas del altar, y el «terreno intermedio» es el área situada entre el altar y las barandillas del altar. Según la figura 8 (p. 113), la zona 1 corresponde al círculo de la derecha; la zona 2 corresponde al círculo de la izquierda, y la zona 3 al área liminal común a ambos.

Sin embargo, cualquier caso particular será una variación de este tema básico, y en las narraciones bíblicas, el modelo según el cual el escenario empírico del ritual se transforma en espacio cosmológico se ha complicado algo más. En la figura 9 he intentado indicar estas complicaciones adicionales.

Si se quiere comprender cómo el diagrama cuadra con la narración, se deberá prestar mucha atención a lo que se ha dicho en las referencias del *Exodo* sobre la construcción y disposición del Tabernáculo y a las diferentes referencias a este proyecto en los capítulos 4, 5 y 6 del *Levítico.* Aunque el Tabernáculo es representado como una estructura en forma de tienda, los autores evidentemente pensaban en un edificio que sirviera como templo, cuya planta no habría sido diferente de la de muchas iglesias cristianas, pero orientada hacia el norte en vez de hacia el este.

La posición exacta del área del lugar santo respecto al campamento laico no se especifica, pero parece darse a entender que el Tabernáculo está en el centro del campamento, que se considera como la zona de la cultura normal, un

Categorías del espacio cosmológico	*Categorías del texto*	
naturaleza salvaje	fuera del campamento	
cultura domesticada	dentro del campamento	
zona intermedia A relativamente profana	atrio del Tabernáculo	lugar de reunión
umbral entre «este mundo» y el «otro mundo»	altar fuego permanente	terreno
zona intermedia B relativamente sagrada	Tabernáculo (lado sur) mesa, candelabro	
límite final de «este mundo»	velo	intermedio
«otro mundo»	Tabernáculo (lado norte) Propiciatorio Arca	lugar santo por excelencia

Fig. 9.

área domesticada civilizada opuesta a lo que está «fuera del campamento», la zona desértica de la naturaleza salvaje.

El área del lugar santo se separa en su totalidad del campamento mediante una disposición rectangular con cortinajes (*Exodo*, cap. 27, 9-17). La entrada está en el lado sur y está señalada con cortinas de colores vivos. En el centro de este «patio» hay una estructura mucho más importante, con paredes de madera y techo en forma de tienda (*Exodo*, capítulo 26). La entrada en la tienda, también señalada con colores vivos, está situada de nuevo en el lado sur, e inmediatamente enfrente de ella, en el patio, se levanta el altar. Este es un elaborado hogar en el que el fuego, atendido por el sacerdote, arde perpetuamente. La misma estructura en forma de tienda se divide en dos partes mediante un velo. Al norte, el Santo de los Santos contiene el Arca de la Alian-

za y el Propiciatorio. Al sur del velo, y, por lo tanto, entre el Arca y el altar, hay un área sagrada intermedia que contiene la mesa y el candelabro (*Exodo,* cap. 26, 33-35).

Además de estos diferentes lugares en el interior del campamento, hay un «lugar puro», vagamente especificado, en algún lugar situado fuera del campamento, en el desierto, en el que el sacerdote deposita las cenizas del fuego del altar y otros materiales que están bastante contaminados de lo sagrado o de «suciedad», siendo demasiado peligrosa su conservación dentro del campamento.

Toda el área situada dentro del Tabernáculo propiamente dicho está reservada exclusivamente a los sacerdotes, que deben vestirse adecuadamente y en estado ritual de pureza siempre que atiendan al fuego del altar o permanezcan en el edificio al norte de él. Las restricciones que se aplican a la mitad norte del área cubierta por la tienda, más allá del velo, son todavía más severas.

Se pone mucho énfasis en los detalles de la vestimenta del sacerdote, como marca distintiva de su condición ritual. Cuando el sacerdote lleva la ceniza del altar al «lugar puro», situado fuera del campamento, también debe ponerse ropas especiales, pero de diferente clase.

Los miembros laicos ordinarios de la congregación que quieren participar en un ritual deben entrar en el «patio del Tabernáculo», fuera de la tienda, pero no deben traspasar el altar. El sacerdote debe actuar como mediador en todas las transacciones entre el donante laico de la ofrenda del sacrificio y el altar.

Espero que la compatibilidad de la mitad izquierda de la figura 9 con esta descripción sea clara. En términos de topografía metafísica, el campamento representa a «este mundo»; el Santo de los Santos representa al «otro mundo». La zona intermedia, que es el centro de la atención ritual activa, comprende dos partes: el patio (zona A), que es relativamente profano y libre de tabú, y el lado sur del Tabernáculo (zona B), que es relativamente sagrado y objeto de tabú. El altar, en torno al cual se concentra la mayor parte del ritual del Tabernáculo, está entre estas dos partes de la zona intermedia; por lo tanto, es el umbral, que

marca la transición topográfica de lo normal a lo anormal, de «este mundo» al «otro».

El fuego del altar es la puerta del «otro mundo», el canal a través del cual se pueden transmitir las ofrendas a Dios, pero también el canal a través del cual el poder de Dios se puede manifestar directamente al hombre (*Levítico*, capítulo 9, 24, y cap. 10, 2).

Todo esto por lo que se refiere al escenario, pero examinemos ahora la estructura de los rituales para los que el escenario proporciona un marco de referencia. Los primeros capítulos del *Levítico* se ocupan ampliamente de proporcionar las reglas prototípicas que rigen los diferentes tipos de sacrificio.

Observemos cómo los mismos elementos de la conducta ritual no dejan de repetirse, pero agrupados en combinaciones y secuencias diferentes. Los elementos son como las letras del alfabeto; si los combinamos de diferente manera podemos lograr que digan diferentes cosas.

El capítulo 1 del *Levítico* explica los detalles de los tres tipos de *holocausto*. La diferencia fundamental en éstos radica en la categoría (es decir, costo económico para el donante) de la víctima: i) un buey, ii) un carnero o un macho cabrío, iii) un pichón. En cada uno de los casos, la sangre de la víctima se derrama alrededor del altar y de la puerta del Tabernáculo y la víctima se corta en partes. Las partes se distribuyen en dos categorías: i) la ofrenda, ii) el residuo. La ofrenda se compone fundamentalmente de los riñones y de la grasa que los rodea, aunque en el caso del pichón está formada por todo, excepto el buche y las plumas. La parte de la ofrenda siempre se quema en el altar; el residuo es tratado de diferentes maneras. En estos ejemplos concretos, el residuo es lavado, quedando limpio de las sustancias contenidas en el vientre y de las tripas (que se colocan junto a las cenizas del fuego del altar), y después es quemado.

El capítulo 2 describe el procedimiento para hacer *una oblación incruenta al Señor*, que se convierte en una ofren-

da de comida al sacerdote. El animal no es sacrificado ritualmente, pero una parte de la carne de la comida casera se amasa con aceite ritual y harina e incienso y se le entrega al sacerdote; el sacerdote coge después una parte simbólica de la comida y la quema junto al fuego del altar. Obsérvese que el sacerdote no sólo tiene derecho a comer de esta comida, sino que tiene obligación; una vez que la comida ha pasado a manos del sacerdote, se contamina de lo sagrado y es demasiado peligroso devolverla al campamento.

El capítulo 3 introduce una categoría llamada *sacrificio pacífico*. La ceremonia para sacrificar la víctima es la misma que en el capítulo 1, y la víctima se reparte de la misma manera, pero aquí sólo la sangre y la ofrenda se entregan al sacerdote. Por implicación, el donante conserva el resto para sí. Sin embargo, en este capítulo se explican con más claridad ciertos aspectos del procedimiento general. Antes de que se mate al animal del sacrificio, el donante de la ofrenda establece siempre una relación metonímica entre él mismo y la víctima tocando la cabeza de ésta. Se da a entender claramente que, en un sentido metafísico, la víctima es un sustituto del propio donante. Obsérvese además que en el capítulo 3, 17, la composición de la parte de la «ofrenda» se emplea como justificación de un tabú general para los miembros de la fe judía de comer grasa y sangre.

El capítulo 4 discute los *sacrificios por los pecados* y el papel del sacrificio en la purificación ritual. En este caso, el criterio distintivo aparece en el versículo 11. El residuo, que era quemado en el altar en el capítulo 1 y retenido por el donante en el capítulo 3, es tratado aquí como muy contaminado y trasladado *in toto* al «lugar puro fuera del campamento», donde es quemado entre las cenizas del fuego del altar.

Pero ahora permítaseme volver al relato mitológico de la consagración de Aarón y sus hijos, tal como se encuentra en los capítulos 8-10 del *Levítico*. Préstese gran atención no sólo a quién hace qué a quién, sino también al orden en que se presenta la serie de sucesos. La narración presupone el contexto cosmológico-etnográfico que ya he descrito. Hay

mucha redundancia y repetición, pero casi cualquier detalle ilustra uno u otro de los principios teóricos abstractos que han sido considerados en los capítulos anteriores de este ensayo.

Para mostrar esto avanzaremos a través de la narración versículo por versículo.

Levítico (referencia del capítulo y versículo)

Capítulo 8, 4. Los fieles se reúnen junto a la puerta del Tabernáculo (fig. 9, zona intermedia A).

6. Los iniciados en potencia (Aarón y sus hijos) se separan de la congregación de fieles y se lavan con agua. Obsérvese que en esta fase Moisés, que ya ha sido reconocido como sacerdote mediador que puede comunicarse directamente con Dios, actúa como maestro de ceremonias.

7. Aarón, como principal iniciado, es separado de sus hijos y se viste con atributos especiales que se especifican detalladamente.

10. Todo el interior del Tabernáculo, y después el altar y los utensilios rituales empleados, son rociados con óleo ritual que después se derrama también sobre la cabeza de Aarón (es decir, Aarón se asocia metonímicamente con las cosas santas del altar). Obsérvese que esta unción y aspersión con óleo son análogas al derramamiento de sangre de la víctima del sacrificio (pp. 121-122).

13. Los iniciados secundarios (hijos de Aarón) también se visten con ropas especiales.

14. El buey del sacrificio por los pecados es entonces presentado y Aarón y sus hijos ponen las manos sobre su cabeza.

15-17. Moisés sacrifica el buey de acuerdo con las reglas establecidas en el capítulo 4.

18-21. Moisés sacrifica «el carnero del holocausto» de acuerdo con las reglas establecidas en el capítulo 1 (p. 21). El buey (sacrificio por los pecados) del versículo 14 y el carnero (holocausto) del versículo 18 deben considerarse como una pareja relacionada, análoga al par de pichones

del capítulo 5, 7-10, del *Levítico*. Los dos sacrificios son semejantes pero diferentes; la implicación global es el tema ya redundante de la «separación», en especial separación de la pureza de la impureza.

Aquí puede ser útil volver a examinar la figura 7 (página 109). Ahora hemos completado el «rito de separación» inicial.

22. Es presentado otro nuevo carnero, que es descrito como «el carnero de la consagración». Aquí la identificación del carnero con Aarón y sus hijos se practica todavía más sistemáticamente que antes (versículo 24), pero cuando la parte de la «ofrenda» de la víctima ha sido separada, no es quemada de la manera habitual por el sacerdote, sino que es entregada en primer lugar a Aarón y sus hijos. Después de que los iniciados han balanceado el plato que contiene la ofrenda sobre el altar, Moisés, como sacerdote, vuelve a tomarlo y su contenido es quemado entonces igual que antes.

29. El mismo Moisés realiza una ceremonia similar «de balanceo» con el «pecho» del carnero —es decir, con una parte de la víctima, que de lo contrario sería tratada como «residuo»—, pero *no* lo quema.

30. Otra unción con el óleo y la sangre repite el mismo mensaje: Aarón se identifica con la parte de la *ofrenda* de la víctima sacrificada, *no* con el *residuo*.

31. Moisés entrega ahora el «residuo» de la ofrenda a Aarón y a sus hijos y les instruye para que cuezan y coman esto en los confines del Tabernáculo y permanezcan recluidos allí durante siete días. Consultemos de nuevo aquí la figura 7 (p. 109). Ahora hemos alcanzado el final del *rite de marge*, y el sacerdote recién consagrado debe integrarse a la sociedad con su nuevo estatus social mediante un rito de incorporación.

Capítulo 9, 1-4. Hay una nueva serie de sacrificios emparejados como antes (véase el comentario del capítulo 8, 18-21):

i)	un sacrificio por los pecados (un novillo)	Aarón como donante
ii)	un holocausto (un carnero)	
iii)	un sacrificio por los pecados (un cabrito)	Todos los fieles como donantes
iv)	un holocausto (un becerro y un cordero)	
v)	una oblación incruenta (versículo 17)	Por todos los fieles
vi)	un sacrificio pacífico	

Los procesos son los mismos que los descritos en el capítutulo 8, con la diferencia de que Aarón realiza ahora todas las funciones sacerdotales que previamente han sido asignadas a Moisés.

La culminación llega en el versículo 24, en el que la eficacia de los ministerios sacerdotales de Aarón se muestra con el hecho de que «fuego mandado por Yavé consumió en el altar el holocausto y los sebos». Esta manifestación del poder divino va acompañada adecuadamente de ruido: «el pueblo todo lanzó gritos» (cf. p. 86).

Pero recuérdese que, según la representación mítica-metafísica de los rituales, el mismo Aarón es la víctima que ha sido transmitida al «otro mundo» para establecer un canal de comunicación con la divinidad; por lo tanto, para volver de nuevo a la normalidad, con su nuevo estatus sacerdotal, Aarón debe sacrificar una parte de sí mismo (se deshace de ella mediante separación).

Capítulo 10, 1-5. Entonces el mito dice que los dos hijos, Nadab y Abihú, fueron destruidos por el fuego de Yavé. Sus cuerpos no son tratados como cadáveres humanos normales, sino como el residuo de un sacrificio por los pecados, es decir, son sacados del campamento sin ceremonia. Que este mito expresa la idea de purificación mediante sacrificio, más que el castigo divino, es puesto en claro por el hecho de que los hijos imperfectos Nadab y Abihú son sustituidos inmediatamente por los hijos perfectos Elazar

e Itamar (versículo 12). Además, el relato de la destrucción de Nadab y Abihú (versículos 1-7) es inmediatamente seguido por un sermón sobre la importancia de «discernir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro».

Por cierto, este punto de vista estructuralista que convierte a Elazar e Itamar en «sustitutos» de Nadab y Abihú, más bien que caracteres independientes, proporciona una explicación del argumento, de lo contrario enigmático, del capítulo 10, 16-20. ¡El «sacrificio por el pecado en el lugar santo» que Elazar e Itamar no comen es, por sustitución, los cuerpos de sus hermanos muertos, o bien, por una nueva sustitución, ellos mismos!

Voy ahora a pasar por alto algunos capítulos y a considerar atentamente el capítulo 16 del *Levítico*, que describe el procedimiento para sacrificar el chivo expiatorio. El aspecto que quiero que se comprenda es que esta forma, aparentemente anómala, de sacrificio es simplemente una transformación de lo que ha sido descrito antes, que encaja en la misma serie de ideas cosmológicas y en la misma serie de asociaciones metafóricas y metonímicas.

El tema central es que, puesto que el mismo Dios es susceptible de estar presente en el Propiciatorio, en el Santo de los Santos, aun Aarón como sumo sacerdote sólo puede entrar en la parte norte del Tabernáculo (fig. 9, página 119) después de realizar rituales especialmente complicados de purificación.

En total hay implicados cinco animales en el sacrificio:

i)	un sacrificio por los pecados (un buey)	Aarón como donante (versículo 3).
ii)	un holocausto (un carnero)	
iii)	un sacrificio por los pecados (dos machos cabríos)	Todos los fieles como donantes (versículo 5).
iv)	un holocausto (un carnero)	

La característica especial en este caso es que los dos machos cabríos de iii) son diferenciados en primer lugar echando suertes —esto es, por intervención divina (ver-

sículos 8-10)—, y después reciben un trato diferente. El procedimiento general con los animales, *con excepción* del macho cabrío que ha sido escogido como chivo expiatorio (versículo 8), es el mismo que antes, salvo que se especifica que la aspersión de la sangre llega al Santo de los Santos e incluye el Propiciatorio; pero el chivo expiatorio es objeto de un ritual especial (versículos 21-22). Mediante un hechizo verbal mágico, los pecados de los congregados se transfieren colectivamente al macho cabrío. Después el macho cabrío es llevado a un desierto inhóspito, donde se le deja vivo.

El otro macho cabrío y el buey son tratados como sacrificios ordinarios por los pecados, como en el capítulo 4 (véase más atrás la p. 122).

Tomada en su totalidad, la secuencia del chivo expiatorio es exactamente lo contrario de la secuencia de Aarón. Aarón, separado poco a poco de las iniquidades profanas de los fieles y sus propias imperfecciones, termina puro y santo en el centro del campamento. El chivo expiatorio, habiendo sido separado poco a poco de otros machos cabríos y de otros animales destinados al sacrificio, carga con las iniquidades de las que la congregación y Aarón se han liberado y después termina impuro y profano (pero, sin embargo, «sagrado») fuera en el desierto.

El principio fundamental es que la separación de la esencia espiritual del cuerpo material en la muerte es un paradigma del mecanismo que «causa» un cambio de estatus social entre los vivos. El uso repetido de sacrificios animales, para marcar etapas de transición en todo tipo de ritos de paso, se sirve de este paradigma.

Pero, inversamente, en el caso del chivo expiatorio necesitamos un símbolo para un animal que abandona la fase ritual, pero *no* se separa de sus impurezas. Es por lo tanto adecuado que el chivo expiatorio *no* sea sacrificado.

Espero haber convencido al lector de que, en el análisis de la etnografía, es realmente importante la atención que se presta a los pequeños detalles.

Algunos lectores pueden preguntarse hasta qué punto estos enunciados interpretativos tan generales pueden aplicarse a los rituales cristianos, si es que se puede.

El sacrificio en el cristianismo sólo aparece en forma simbólica indirecta, como una referencia a la mitología. Según el mito, Cristo hombre-dios fue matado por hombres de intención perversa. Pero mediante una transformación compleja esto se ha convertido retrospectivamente en un sacrificio en el que el homicidio lo ha querido Dios. Ahora, el sacrificio es un canal persistente a través del cual la gracia de Dios puede derramarse sobre el creyente devoto. El donante del sacrificio es el mismo Jesucristo, y el sacerdote, al ofrecer el pan y el vino a los fieles como «el cuerpo y la sangre de Cristo», está, por implicación, repitiendo eternamente el sacrificio por mandato del Donante divino.

Puesto que da la casualidad de que conocemos gran parte de la historia del cristianismo, podemos ver que las referencias y transformaciones simbólicas se han complicado excesivamente en este caso concreto. La misa cristiana, en su totalidad, es una transformación de la pascua judía, y el Cristo crucificado «es» el cordero pascual destinado al sacrificio, «el Cordero de Dios». El pan y el vino se asocian en este relato con la carne del sacrificio, no sólo mediante metáfora, sino también mediante metonimia (cf. *Levítico,* capítulo 23).

Estas cuestiones son muy complejas, pero aun así debo advertir que la metáfora, que he analizado, según la cual el mismo Aarón ha de sufrir los dolores del sacrificio antes de poder servir plenamente de intermediario permanente entre Dios en su Propiciatorio y la congregación pecadora que sufre, está, en efecto, muy próxima, desde un punto de vista estructural, a la idea cristiana de que Jesús debe morir antes de servir plenamente de mediador permanente entre Dios y la humanidad que sufre.

La literatura teológica sobre el tema es amplia, pero antropológicamente ingenua. El análisis antropológico de tipo moderno escasea. Un artículo que adopta, en algún aspecto, la terminología del presente ensayo es Fernandez (1974).

19. CONCLUSION

Ahora que hemos llegado al final, sugiero que el lector vuelva al principio y relea mi introducción, y después decida hasta qué punto he cumplido mis promesas.

La finalidad de la larga discusión del sacrificio en el capítulo 18 pretendía ilustrar mis afirmaciones originales de que «el detalle es la esencia de la cuestión», «todos los detalles de las costumbres deben verse como parte de un conjunto», «los detalles, considerados aisladamente, son tan carentes de sentido como las letras aisladas del alfabeto». Pero consideremos con más atención esta analogía con las letras del alfabeto. ¿Cuál es el proceso por el que logramos que las letras transmitan información? En primer lugar seleccionamos 26 signos [*marks*] entre una infinidad de signos posibles, y manifestamos que estos 26 signos constituyen un conjunto. Después hacemos un inventario de los sonidos de nuestra lengua hablada, fragmentando el continuo de la entonación de manera claramente arbitraria. Entonces asignamos los sonidos diferenciados arbitrariamente a los signos de las letras diferenciados arbitrariamente y rematamos el asunto improvisando un número de combinaciones especiales para los sonidos que no encajen. Después, finalmente, agrupando las letras en secuencias producimos una especie de modelo del discurso natural o, al menos, de una versión idealizada del discurso natural.

Si se piensa atentamente en los datos que proporciona mi ejemplo del sacrificio, se verá que la analogía llega muy lejos. Los elementos del ritual («las letras del alfabeto») no significan nada en sí mismos; llegan a tener significación en virtud de su oposición a otros elementos. Además, así como las letras diferenciadas sólo se pueden combinar en estructuras significativas dentro de un marco específico —por ejemplo, una disposición lineal en una hoja de pa-

pel—, así también los elementos opuestos del ritual se pueden volver a combinar de diferentes maneras para producir mensajes totales, pero sólo si la nueva combinación tiene lugar en un marco global común, cuya estructura se presupone por la manera en que se hacen las combinaciones, tanto espacial como secuencialmente.

Una vez hecha esta observación, aconsejo que se trate la analogía entre ritual y lenguaje, o entre ritual y lengua escrita, con alguna precaución.

El meollo de mi argumento es que la comunicación no verbal ordinariamente se realiza en la forma en que el director de una orquesta transmite información musical a sus oyentes y *no* en la forma en que el escritor de un libro transmite información verbal a sus lectores (cf. cap. 9). Una consecuencia importante derivada de ello es que los signos y los símbolos transmiten significación si se combinan, y no sólo como conjuntos de signos binarios en una secuencia lineal o conjuntos de símbolos metafóricos en asociación paradigmática. O, para exponer la misma cuestión de diferente manera, debemos saber mucho del contexto cultural, de la puesta en escena, aun antes de que podamos comenzar a descodificar el mensaje.

En este aspecto, pienso que mi argumento es compatible con la posición general de Mary Douglas y con los análisis mucho más detallados de Victor Turner. Pero debe diferenciarse claramente de la posición de Firth (1973). Firth dedica capítulos separados de su libro al «Simbolismo del alimento», «Simbolismo del cabello», «Símbolos corporales de recibimiento y despedida», «Simbolismo de las banderas», «Simbolismo de intercambio de dones». Cada categoría de símbolos se discute aisladamente, y dentro de cada categoría cada uso simbólico es especificado con un ejemplo concreto. Lo más que me aproximo a tal procedimiento en este ensayo es en el capítulo 13, en el que la ropa, el color, el cocinado de alimentos y las mutilaciones corporales se discuten como expresiones alternativas de «las mismas» oposiciones binarias; es decir, mi tesis es que cada uno de estos códigos es en potencia una transformación de cualquiera de los otros.

La serie general de ideas en el concepto de *transformación estructural* me parece bastante fundamental. La jerga terminológica especial que he adoptado en el capítulo 2 está destinada a hacer el concepto de transformación razonablemente comprensible. Quienes prefieran usar una serie diferente de distinciones de categorías deberán tener presente esto.

Como aspecto negativo, el lector observará que mi ensayo no contiene referencia alguna a Freud. La teoría psicoanalítica pretende proporcionar una explicación causal de cómo se conectan los símbolos particulares (individualizados), pero puesto que se argumenta, con bastante razón, que todos los símbolos culturalmente estandarizados deben haber empezado como símbolos individualizados, los psicoanalistas frecuentemente pretenden ser capaces de «explicar» también símbolos culturalmente estandarizados.

En varias publicaciones anteriores, en especial las de 1958 y 1972, he examinado hasta qué punto las interpretaciones psicoanalíticas y estructuralistas-antropológicas de las relaciones simbólicas son mutuamente compatibles. Mi conclusión general es que probablemente las ideas de los psicoanalistas son muy frecuentemente correctas, pero que la «teoría» mediante la cual buscan justificar sus ideas es intelectualmente tan elemental y tan carente de elaboración que prácticamente no tiene ningún valor como instrumento general para analizar los materiales etnográficos. Por otro lado, muchas interpretaciones de tipo freudiano de la conducta simbólica son perfectamente compatibles con la teoría esbozada en el presente ensayo.

Esta es una cuestión sobre la que antropólogos sociales serios deben reflexionar muy atentamente, pero no es una cuestión que se pueda abordar satisfactoriamente en el espacio de que dispongo aquí.

Mi sugerencia positiva final a mis lectores estudiantes universitarios sería que, provistos del aparato analítico que este ensayo proporciona, volvieran ahora a alguna de las principales monografías clásicas y vieran si les lleva más lejos. Por ejemplo, ¿Leach (1971) añade algo a Radcliffe-Brown (1922)? Pienso que sí.

BIBLIOGRAFIA

A. LAS SIGUIENTES REFERENCIAS SE UTILIZAN EXPLICITA O IMPLICITAMENTE EN EL TEXTO.

Barth, Fredrik (1966), *Models of social organization* (Royal Anthropological Institute, Occasional Paper, 23), Londres, Royal Anthropological Institute.

Barthes, Roland (1967), *Elements of semiology*, Londres, Cape Editions. [*Elementos de semiología*, Madrid, A. Corazón, 1971.]

Bauman, R. (1974), «Speaking in the light: the role of the Quaker minister», en R. Bauman y J. Sherzer (comps.), *Explorations in the ethnography of speaking*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cassirer, Ernst (1953-7), *Philosophy of symbolic forms*, 3 volúmenes, New Haven, Yale University Press. [*Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971-72.]

Douglas, Mary (1966), *Purity and danger*, Londres, Routledge and Kegan Paul. [*Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI, 1973.]

— (1970), *Natural symbols*, Londres, Cresset Press.

— (1972), «Symbolic orders in the use of domestic space», en Peter J. Ucko, Ruth Tringham y G. W. Dimbleby (comps.), *Man, settlement and urbanism*, pp. 213-21, Cambridge (Mass.), Schenkman Publishing Co.

Evans-Pritchard, E. E. (1956), *Nuer religion*, Oxford, Clarendon Press.

Fernandez J. W. (1965), «Symbolic consensus in a Fang reformative cult», *American Anthropologist*, 67, 902-29.

— (1974), «The mission of metaphor in expressive culture», *Current Anthropology*, 15, 119-45.

Firth, Raymond (1973), *Symbols, public and private*, Londres, Allen and Unwin.

Geertz, C. (1973), «Thick description: toward and interpretative theory of culture», en Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, pp. 3-30, Nueva York, Basic Books Inc.

Hjelmslev, L. (1953), *Prolegomena to a theory of language*, Bloomington, Indiana University Press. [*Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1971.]

Jakobson, R., y Halle, M. (1956), *Fundamentals of language* (Janua Linguarum, Series Minor 1), La Haya, Mouton. [*Fundamentos del lenguaje*, Madrid, Ayuso, 1973, 2.ª ed.]

Leach, E. R. (1954), *Political systems of Highland Burma*, Londres, G. Bell and Sons Ltd. [*Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

— (1958),«Magical hair», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88, 147-64.

— (1961), *Pul Eliya: A Village in Ceylon*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1964), «Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse», en E. H. Lenneberg (comp.), *New directions in the study of language*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

— (1970), *Claude Lévi-Strauss*, Nueva York, Viking Press; Londres, Fontana.

— (1971), «Kimil: a category of Andamanese thought», en P. Maranda y E. K. Maranda (comps.), *Structural analysis of oral tradition*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

— (1972), «The structure of symbolism», en J. S. La Fontaine (comp.), *The interpretation of ritual*, Londres, Tavistock Publications.

Lévi-Strauss, C. (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, París, PUF. [*Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidos, 1969.]

— (1955), «The structural study of myth», *Journal of American Folklore*, vol. 68, 270. (Una versión revisada se incluye en Lévi-Strauss, 1963.)

— (1962), *Totemism*, Londres, Merlin Press. [*El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1965.]

— (1963), *Structural anthropology*, Nueva York, Basic

Books, Inc. [*Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.]
— (1966 a), *The savage mind*, Chicago, University of Chicago Press. [*El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.]
— (1966 b), «The culinary triangle», *New Society*, Londres, 22 de diciembre, 166, 937-40.
— (1966 c), *Mythologiques 2: du miel aux cendres*, París, Plon. [*Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, FCE, 1972.]
— (1970), *The raw and the cooked*, Londres, Jonathan Cape. [*Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968.]
Malinowski, B. (1962), *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge and Kegan Paul. [*Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península, 1975.]
Maranda, E. K., y Maranda, P. (1971), *Structural models in folklore and transformational essays*, La Haya, Mouton.
Mauss, Marcel (1954), *The Gift*, Londres, Cohen and West. [«Ensayo sobre los dones», en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 152-263.]
Mauss, M., y Beuchat, M. H. (1906), «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos», *L'Année sociologique 1904-5*, 9. [«Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales», en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 359-432.]
Morris, Charles (1971), *Writings of the general theory of signs* (Approaches Semiotics, 16), La Haya, Mouton.
Mulder, J. W. F., y Hervey, S. G. J. (1972), *Theory of the linguistic sign* (Janua Linguarum, Series Minor 136), La Haya, Mouton.
Needham, R. (comp.) (1973), *Rigth and left: essays in dual symbolic classification*, Chicago, University of Chicago Press.
O'Flaherty, W. D. (1973), *Asceticism and eroticism in the mythology of Siva*, Londres, Oxford University Press.
Peirce, C. S. (1931-5), *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, comp. por C. Harteshorne y P. Weiss, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Radcliffe-Brown, A. R. (1922), *The Andaman islanders*, Cambridge, Cambridge University Press.

Saussure, F. de (1966), *Course in general linguistics,* comp. por C. Bally, A. Sechehaye y A. Riedlinger, Nueva York, McGraw-Hill Paperbacks. [*Curso de lingüística general,* Buenos Aires, Losada, 1945.]
Turner, V. W. (1967), *The forest of symbols,* Ithaca, Cornell University Press.
Wolf, A. P. (1970), «Chinese kinship and mourning dress», en M. Freedman (comp.), *Family and kinship in Chinese society,* pp. 189-208, Stanford, Stanford University Press.

B. SUGERENCIAS DE NUEVAS LECTURAS

Incluso un rápido examen de las extensas bibliografías que presentan Firth (1973) y Fernandez (1974) dará idea de la enorme gama de lecturas que poseen interés potencial para el tema de este trabajo. Las lecturas ulteriores deberán depender, por tanto, en buena medida de los especiales intereses del lector. Las referencias enumeradas a continuación corresponden principalmente a colecciones de ensayos.. Además de las que tratan explícitamente de la teoría matemática de la comunicación, se han seleccionado las que hacen hincapié en los aspectos visuales, psicológicos y etnológicos de la comunicación humana, insuficientemente representados en la bibliografía A.

Birdwhistell, R. (1970), *Kinesics and context,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
Gumperz, J. J., y Hymes, D. (comps.) (1964), *The ethnography of communication: American Anthropoligst special publication,* vol. 66, 6, 2.ª parte.
— (1972), *Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication,* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston Inc.
Hinde, R. A. (comp.) (1972), *Non-verbal communication,* Cambridge, Cambridge University Press.
Jung, C. G. (comp.) (1964), *Man and his symbols,* Londres, Aldus Books Ltd. and W. H. Allen and Co.

Kepes, G. (comp.) (1966), *Sign, image and symbol*, Londres, Studio Vista.

Marshak, A. (1972), *The roots of civilisation: the cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*, Londres, Weidenfeld and Nicholson.

Minnis, N. (comp.) (1971), *Linguistics at large*, Nueva York, The Viking Press.

Pierce, J. R. (1962), *Symbols, signals and noise*, Hutchinson. [*Símbolos, señales y ruidos*, Madrid, Revista de Occidente, 1962.]

Rommey, A. K., y D'Andrade, R. G. (comp.) (1964), *Transcultural studies in cognition: American Anthropologist special publication*, vol. 66, 3, 2.ª parte.

Smith, A. G. (comp.) (1966), *Communication and culture: readings in the codes of human interaction*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston. [*Comunicación y cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión; 4 vols., el primero de los cuales apareció en 1972.]

Willis, R. (comp.) (1975), *The interpretation of symbolism* (ASA Studies), Londres, Malaby Press.

INDICE ANALITICO

Aarón, 116, 122-127
Abraham, 102, 110
acción, aspectos de la:
— biológica, 13, 31, 32, 63-65
— expresiva, 13-15, 22, 54, 68, 95
— técnica, 13, 31, 41, 43, 68, 95, 96
— no verbal, 13, 15, 23, 45
— verbal, 13, 23, 37, 45
Adán, 102
adoración, culto, 22, 55, 99-105
Aiyanar (Skanda), 101, 103 (véase también *hinduismo*)
álgebra, 18-20, 90
ambigüedad, 25, 26, 29, 41, 44, 48, 64, 84, 100, 101, 104
antropología social, 5-7
Aristóteles, 7
armonía, 21, 59
ascetismo, 103

Barth, Fredrik, 6, 133
Barthes, R., 14 n., 53, 133
Bauman, R., 87, 133
Beethoven L. van, 8, 60, 62
Beuchat, M. H., 5, 135
Biblia, 2, 20, 28, 101, 102, 116, 117
Birdwhistell, R., 136
Buda (budismo), 80, 81

canto, 22
Cassirer, E., 14 n., 133
Ceilán, 81
cerdo (como signo/símbolo), 18, 27, 42
circuncisión, 110
cocinado de alimentos, 15, 69, 82, 83
codificación binaria, 65, 75-88
ascetismo-éxtasis, 103
gesto corporal, 65, 72
mutilaciones corporales, 83-86, 109
simbolismo del color, 78-82
ordenadores, 77, 78
cocinado de alimentos, 82, 83
vestidos, 75-78, 108
cosmología, 99-105
vida-muerte, 78-82
topografía, 68, 69
ruido-silencio, 86-88
color, simbolismo del, 26, 38, 45, 51, 78-82, 87
comunicación, 14-16, 22, 54, 57
conceptos, 23, 53
conjuntos, 15, 19, 45, 63-65, 75
construir, edificar, 15, 22, 52, 68
contaminación, 26, 84-86, 108
contexto, 19, 47, 52, 53, 76, 111
contiguo, 19 (véase también *contexto*)
corona (como signo/símbolo), 17, 20, 42
cosmología, 99, 112, 113, 117, 118
creencia, 96
cristianismo, 38, 96, 103, 104, 128
misa, 10, 52, 53, 128
misticismo, 103
símbolos, 25, 59
cuáqueros, 87, 93
curación, 22

China, 79, 80

danza, 22, 57
Descartes, R., 7
Douglas, Mary, 5, 84, 130, 133

empirismo, 6, 9, 23
escritura, 22, 33, 60
esquimales, 6
estructural-funcionalismo, 6
estructuralismo, 7-9, 89
Etiopía, 64
Evans-Pritchard, E. E., 7, 115, 133

Fernandez, J. W., 14 n., 128, 133, 136
Firth, R., 6, 14 n., 21, 130, 133, 136
Fortes, M., 6
Frazer, J. G., 39-41, 44, 69
Freud, S., 131
funcionalismo, 1, 9

gallo (como símbolo), 24, 25
Ganesa (véase también *hinduismo*), 101
Gardner, Robert, 64
Geertz, C., 1, 134
geometría, 68
gestos, 64
Gluckman, M., 6
gramática, 15, 75
Gumperz, J. J., 136

habla, 13, 14
Halle, M., 40, 134
hamar (Etiopía), 64
hechicería, 39-44, 46
hechizo, 41, 43
Hervey, S. G. J., 14 n., 18, 19, 21, 24, 27, 53, 135
Hinde, R. A., 136
hinduismo, 54, 81, 105
Hjelmslev, L., 14 n., 134

homonimia, 24
Horus, 101
Hymes, D., 136

icono, 14 n., 17, 21, 54, 117
imágenes sensoriales, 23, 24, 28, 40, 49, 51
incesto, tabú del, 105
indicador(es), 14 n., 17, 18, 31, 32, 39, 40, 53, 54, 68, 69
intención, intencional, 32, 44

Isaac, 110
Isabel (evangelio de S. Lucas), 102

Jakobson, R., 14 n., 21, 35, 40
Jesucristo, 10, 25, 96, 103, 128
Judá, 103
judíos, 93, 94, 110, 128
Jung, C. G., 136

Kepes, G., 137

Leach, E., 10, 82, 94, 131, 134
Lévi-Strauss, C., 6, 7, 21, 35, 36, 39, 56, 59, 60, 82, 83, 89, 90, 105, 134, 135
límites, divisorias sociales, 46-49, 76, 84, 85, 93, 100, 116, 119
lógica, 7, 38, 42, 44, 78, 84, 95-97, 108
lolo (China occidental), 79

llorar, 63

magia, 32, 39-44
Malinowski, B., 6, 9, 80, 105
mapas, 67, 68
Maranda, P. y E. K., 36
María, la Virgen, 103, 105
María Magdalena, 103

Marshak, A., 137
matrimonio, 89-94
Mauss, M., 5, 135
melodía, 21, 59
mente, 8, 23, 51, 52, 55, 60, 90, 97
metáfora, 17-22, 27, 29, 35, 37, 40-42, 53-55, 59, 69, 84, 97, 114, 115
metonimia, 17-22, 29, 35-37, 40-42, 53-55, 59, 89, 95, 97
Minnis, N., 137
mito, análisis del, 36
Morris, C., 14 n.
muerte, 81
Mulder, J. W. F., 14 n., 18, 19, 21, 24, 27, 53, 135
música, 8, 10, 17, 21-23, 35, 36, 58-62, 130
mutilaciones corporales, 83-86

ndembu, 81
Needham, R., 73, 135
novia, 26, 38, 64, 75, 76, 79, 80
nuer, 2, 115

O'Flaherty, W. D., 103
orientación, 71-73, 118-120
Osiris, 101

paradigmática, asociación, 21, 22, 37, 59
parentesco, terminologías de, 89-94
Parvati, 103-105
Pavlov, I. P., 32, 40, 41, 63
Peirce, C. S., 14 n., 135
pene, 24, 54, 63
Pierce, J. R., 137
pintura, 22
potencia/impotencia, 86, 99
psicoanálisis, 131
purificación, 84, 109

racionalismo, 8, 9, 23
Radcliffe-Brown, A. R., 6, 131, 135
Raquel, 102
Rebeca, 102
reciprocidad, principio de, 8, 9, 91
regalo, ofrenda, 9, 45, 114
relación intrínseca (véase también *contexto*), 20, 27
representación (drama), 22
ritos de marginación, 108
ritos de paso, 47-49, 76, 107-110
ritual, contexto del, 52, 57, 111, 130; marcadores de límites, 46, 48
Romney, A. K., 137

sacrificio, 107, 110-128
sagrado, 47, 48, 54, 116-118
Sara, 102
Saussure, F. de, 14 n., 21, 23
segmentos, 45, 46
semen, 81
semiología (semiótico), 23, 53, 89
señal(es), 14, 15, 17, 18, 31, 32, 40, 44, 45, 54, 62, 68, 69, 97
Set, 102
sexo, 25, 54, 85, 92, 100, 102, 104
signo(s), 14, 17-19, 23, 24, 45, 53, 54, 62, 63, 65, 95
signum (signa), 17-19
símbolo(s), 14, 17-19, 21, 23, 27, 45, 46, 53, 62, 63, 65, 97
sinonimia, 24, 25
sintagmáticas, cadenas, 22, 33, 36, 59
Siva, 54, 101-103 (véase también *hinduismo*)
Smith, A. G., 137
suciedad, 84, 85, 100, 104, 107, 108 (véase también *contaminación*)
sueño, 16

tabú, 24, 64, 65, 84-87, 92, 99, 104, 105, 108
tallensi, 2
Tamar, 102
Teresa, Santa, 104
terminología, jerga, 10, 22, 33, 37, 42, 55
tiempo, segmentación del, 46, 47
— sincronía/diacronía, 37, 61
tikopia, 2
totemismo, 55-57
transacciones económicas, 7, 9
transformación, 22, 35-38, 54, 61, 89, 105, 114, 131
Trobriand, islas, 2, 80
Turner, Victor, 81, 130, 136
Tylor, E. B., 105

umbral, 84

vestidos, 75-78, 108
Vico, Giambattista, 7
viuda, 26, 38, 75, 76, 80

Willis, R., 137
Wolf, A. P., 80, 136

LINGÜISTICA

BEHAR, L. BLOCK DE.—*Una retórica del silencio.*

BENVENISTE, E., y otros.—*Ferdinand de Saussure.*

BENVENISTE, E.—*Problemas de lingüística general* (2 volúmenes).

COHEN, M., y otros.—*La escritura y la psicología de los pueblos.*

CONTRERAS, H.—*Los fundamentos de la gramática transformacional.*

CHOMSKY, N.—*Estructuras sintácticas.*

CHOMSKY, N.—*Problemas actuales en teoría lingüística. Temas teóricos de gramática generativa.*

CHOMSKY, N.—*Sintáctica y semántica en la gramática generativa.*

DERRIDA, J.—*De la gramatología.*

DUCROT, O., y TODOROV, T.—*Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje.*

EDMONDS, J.; BOLINGER, D.; NEWMEYER, F. J.; PONZIO, A., y otros.—*Lingüística y sociedad.* Introducción y notas de Angel Manteca Alonso-Cortés.

GUIRAUD, P.—*La semiología.*

HERNÁNDEZ PINA, M.ª F.—*Teorías psicosociolingüísticas y su aplicación a la adquisición del español como lengua materna.*

JAKOBSON, R.—*Nuevos ensayos de lingüística general.*

KATZ, J. J., y FODOR, J. A.—*La estructura de la teoría semántica.*

MALMBERG, B.—*Los nuevos caminos de la lingüística.*

MALMBERG, B.—*Teoría de los signos.*

OTERO, C. P.—*Introducción a la lingüística transformacional.*

PALMER, F. R.—*Semántica: un nuevo esbozo.*

SÁNCHEZ DE ZAVALA, V.—*Indagaciones praxiológicas. (Sobre la actividad lingüística.)*

SAUSSURE, F. DE.—*Fuentes manuscritas y estudios críticos.*

TINIANOV, I.—*El problema de la lengua poética.*

VAN DIJK, T. A.—*Estructuras y funciones del discurso.*

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES